



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

BL

25

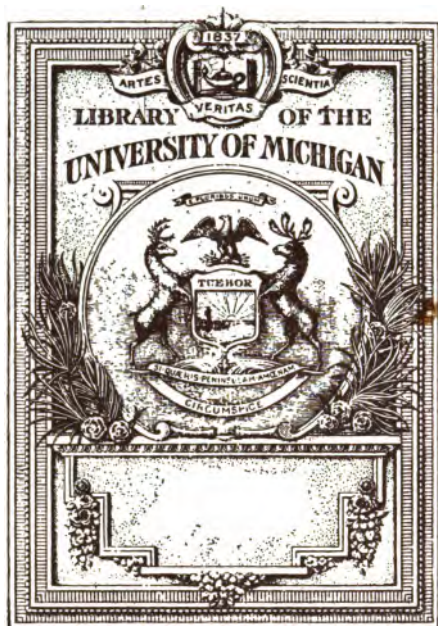
.R 39

A 409182

SER. 2

V. 8





BL

25

R39

ser. 2

v. 8

Religionsgeschichtlicher Anzeiger
II. Reihe, 2. Heft

Elias Jahve und Baal

  von Professor D.  

 H. Gunkel-Berlin.



oooooooooooooooo

1.—10. Tausend.

oooooooooooooooo

Tübingen
1906.



J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

**Alle Rechte,
einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.**

**Published July 30, 1906.
Privilege of copyright in the United States reserved under the
Act approved March 3, 1905, by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
Tübingen.**




Unter den Anklagen, die gegen die gegenwärtige alttestamentliche Forschung von Männern der Kirche erhoben werden, wird keine so häufig gehört und ist keine so schwerwiegend wie die, daß durch die alttestamentliche Kritik der Glaube an die göttliche Offenbarung zerstört werde. Man weist darauf hin, daß die modernen alttestamentlichen Forscher so viele Geschichten des Alten Testaments für Sagen oder Mythen erklärt, so viele Personen gänzlich aus der Geschichte gestrichen oder mindestens in eine neue profane Beleuchtung gerückt, so vielfach die heiligen Schriften Alten Testaments ihren von jeher hochverehrten Verfassern abgesprochen und unbekannten Schriftstellern zugeschrieben, so viele Bücher in eine verwirrende Sülle einzelner „Quellenschriften“ zerlegt und noch oben drein eine Menge von Bearbeitungen und Glossen in ihnen angenommen hätten: so daß aus der uns allen von Kind auf vertrauten alttestamentlichen Heilsgeschichte ein wüßtes Chaos geworden sei, für das sich niemand erwärmen könne, und in dem niemand die Hand des waltenden Gottes zu erkennen vermöge; und demnach glaubt man ein Recht für die Behauptung zu haben, daß der letzte verborgene Grund für die kritischen Aufstellungen der Unglaube der Forscher sei.

Was hat die alttestamentliche Forschung auf diesen Vorwurf zu erwidern?

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die moderne alttestamentliche Wissenschaft sich wirklich von der bisher in der Kirche herrschenden Überlieferung aufs stärkste entfernt und von dem der evangelischen Wissenschaft zustehenden Rechte der Kritik den weitesten Gebrauch gemacht hat; es ist demnach wohl verständlich, wenn unter den unserer Forschung ferner Stehenden die Frage laut

Alle Rechte,
einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Published July 30, 1906.
Privilege of copyright in the United States reserved under the
Act approved March 3, 1905, by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
Tübingen.



wird, was denn eigentlich noch feststehe, wo so vieles schon gefallen ist. Auch das ist wohl zuzugeben, daß die alttestamentliche Kritik gelegentlich ein wenig zu weit gegangen ist, und daß vielleicht in Zukunft manche biblische Überlieferung, die gegenwärtig verworfen oder für jung erklärt wird, wieder zu Ehren kommen möchte. Schließlich läßt sich auch nicht bestreiten, daß wirklich hier und da ein zeretzender und profaner Geist in unsere Wissenschaft eingedrungen ist.

Wenn wir aber unsern Gegnern so weit entgegenkommen, so müssen wir ihnen doch andererseits mit Entschiedenheit entgegenhalten, daß es eine arge Verkennung ist und von geringer Kenntnis des Tatbestandes zeugt, wenn man unserer Wissenschaft vorwirft, sie sei einseitig negativ. In Wirklichkeit haben die alttestamentlichen Forscher von Anfang an beim Niederreißen sofort an den Neubau gedacht. Mit Stolz darf der alttestamentliche Theologe darauf hinweisen, daß uns die Arbeit der letzten Generationen eine große Zahl gemeinsam anerkannter Resultate gebracht hat, daß in den letzten Jahrzehnten ein Bild der israelitischen Religionsgeschichte aus dem Schutte der Jahrtausende vor unsern Augen aufs neue entstanden ist, farbenreich, lebensvoll, erschütternd und begeisternnd, und daß gerade die vielgeschmähte Kritik, die doch in Wirklichkeit nur eine notwendige Vorbedingung aller wissenschaftlichen Forschung ist, mit dazu gedient hat, die Personen und Geschichten der alten Zeit unserm Geschlecht wieder lebendig zu machen. Es ist unserm Zeitalter eigentümlich, daß es Gott deutlicher als in der Natur, in der Geschichte der Menschen wirken sieht. Hier aber, im Alten Testament, haben wir aufs neue eine Geschichte entdeckt, so reich an flammenden Gotteshelden, an gewaltigen Gerichten und wunderbaren Sügungen, eine Geschichte, an der jeder, dessen Sinn nicht stumpf geworden ist und der sein Herz nicht verschließt, mit Begeisterung und Ehrerbietung das Walten unseres Gottes erkennt. Hier quellen wirklich Brunnen lebendigen Wassers für jeden, der das göttliche Walten in der Geschichte würdigen kann. Wir können die Hoffnung nicht aufgeben,

ja, wir sehen sie in der Gegenwart schon zum Teil erfüllt, daß unsere Wissenschaft von ihren Gegnern einst besser gewürdigt werden und daß sie sich statt einer scheinbaren Seindin einst als eine Bundesgenossin der Kirche herausstellen wird.

Als eine Probe moderner kritischer Schriftforschung versuchen wir im folgenden, das Bild des Propheten Elias nach den Quellen zu zeichnen, mit der Absicht, an diesem Beispiel zu zeigen, wie die gegenwärtige Forschung zwar aus Respekt vor der Wahrheit sich nicht entschließen kann, die im Alten Testament vorliegende Überlieferung ohne weiteres hinzunehmen, sondern vielmehr sich verpflichtet fühlt, sie zu erproben und zu sichten, wie aber diese Arbeit doch schließlich dazu führt, die Gestalten der alten Zeit für unsere Anschauung in ein neues Leben zu erwecken.

Demnach zerfällt unsere Arbeit naturgemäß in drei Kapitel: wir haben erstens zu fragen, was die Überlieferung von Elias erzählt; zweitens, wie diese Nachrichten zu beurteilen sind; drittens müssen wir versuchen, selbst ein Bild des Elias zu entwerfen.

Nun würden wir aber den Eliaserzählungen Unrecht tun, wenn wir sie einseitig kritisch, nur mit dem Interesse des die Überlieferung sichtenden Historikers behandeln würden. Denn diese Geschichten sprechen so große Gedanken aus und liegen in einer so vollendeten Gestalt vor, daß sie, auch ganz abgesehen davon, wie viel Historisches in ihnen enthalten sein mag, ihren religiösen und künstlerischen Wert behalten. So muß also die historisch-kritische Betrachtung durch eine andere ergänzt werden, die dieser Bedeutung der Erzählungen als religiöser Kunstwerke gerecht wird. Darum hier noch einige Worte über die ästhetische Untersuchung, die in unserer Wissenschaft zwar schon recht alt ist, aber doch hinter anderen Gesichtspunkten ungebührlich hat zurückstehen müssen. Denn um dieser künstlerischen Seite der Geschichten ihr Recht zu geben, genügt es nicht, gelegentlich in ein paar entzückte Ausrufe auszubrechen und etwa die Leichtigkeit und Gewandtheit der Darstellung zu preisen, sondern hier liegen ernsthafte Probleme vor, Probleme, die sich in den beiden Hauptfragen zusammenfassen lassen, was der

ästhetische Eindruck dieser Erzählungen sei, und durch welche Mittel er hervorgebracht werde. Solche Betrachtung aber wird von selber zu einer literar-historischen; d. h. wenn wir die besondere ästhetische Art eines Stückes erkannt haben, müssen wir versuchen, es in eine Geschichte der Literatur einzusetzen. Niemand fürchte, daß wir durch die Beschäftigung mit solchen Problemen von der Religionsforschung allzuweit abgelenkt werden. Form und Inhalt eines Kunstwerkes sind ja nicht so getrennt, daß man den Inhalt behandeln und die Form außer Acht lassen könnte. Vielmehr, wer sich um die Form bemüht, kann diese Arbeit gar nicht leisten, ohne in den Inhalt selbst einzudringen; und dieser Inhalt ist in den Elias Erzählungen nichts anderes als die Religion, die sich in ihnen so herrlich ausdrückt. So ist von einer eingehenderen literarischen Behandlung des Alten Testaments, wie sie die Zukunft hoffentlich bringen wird, auch eine intimere Erkenntnis der alttestamentlichen Religion selber zu erwarten.

Einige der ästhetisch-literargeschichtlichen Fragen, die im folgenden aufgeworfen werden sollen, seien hier kurz angedeutet¹⁾. Die wichtigste Aufgabe ist bei jeder literarischen Untersuchung diese, die Gattung des vorliegenden Stückes zu erkennen. Solche Fragen pflegen wir bei einem modernen Werke nicht ausdrücklich zu behandeln, weil ihre Beantwortung selbstverständlich ist; denn jedermann weiß, daß etwa die Erzählung von „Dornröschen“ ein Märchen, Goethes „Wahlverwandtschaften“ ein Roman, Mommsens „Römische Geschichte“ aber Geschichtserzählung ist. Anders aber in der Antike. Denn hier gibt es viele Gattungen, welche die Moderne nicht kennt, oder die ihr doch in dieser Ausbildung unbekannt sind.

Die beiden Gattungen, die für die Eliasgeschichten in Betracht kommen, sind Sage und Geschichte. Wir haben also zu fragen, ob diese Erzählungen Sage oder Geschichte seien. Diese Frage ist im Zusammenhange einer derartigen literarischen Untersuchung eine etwas andere, nämlich umfassendere, als die, welche der kritische Historiker aufwirft: denn wenn dieser eine

solche Frage stellt, so tut er es, um das Sagenhafte, Unglaubliche ausmerzen zu können; dem Literaturhistoriker aber kommt es darauf an, die literarische Eigenart der Erzählung festzustellen. So dient also diese Betrachtung hier dazu, die kritische zu vertiefen und um so fester zu begründen.

Sage und Geschichte haben gemeinsam, daß sie beide Erzählungen sind, und daß sie beide auch historische Personen und Begebenheiten behandeln. Sie unterscheiden sich dadurch, daß die Geschichte die gelehrte, prosaische, die Sage aber die volkstümliche, poetische Gattung ist. Die Geschichte will erzählen, wie es wirklich gewesen ist; die Sage aber will erfreuen, begeistern, rühren. Die Geschichte, wenigstens in der Antike, handelt von öffentlichen Begebenheiten, zuerst von den Königen, besonders von den Kriegen; die Sage aber von Dingen, die das Volk interessieren, von Privatpersonen oder von dem Privatleben der geschichtlichen Gestalten. Demnach gibt es eine Reihe von Merkmalen, an denen sich im einzelnen erkennen läßt, ob eine Erzählung gelehrte-geschichtlicher oder poetisch-volkstümlicher Art ist; von diesen Merkmalen wird im folgenden zu reden sein.

Auch das alte Israel hat eine Geschichtsschreibung gekannt, deren schönstes Beispiel uns im 2. Samuelisbuch in der Erzählung von Absaloms Aufstand erhalten ist. Freilich hat diese Historie in der Antike für moderne Begriffe noch manche poetische Züge, wie es denn allerlei Mischungen zwischen beiden Gattungen gibt.

Auch darin unterscheiden sich Sage und Geschichte, daß diese nur geschrieben existiert, während die Sage ursprünglich mündlich erzählt und erst nachträglich aufgeschrieben wird; hiermit ist gegeben, daß die einzelne Geschichtsdarstellung das Werk eines einzelnen Schriftstellers, die Sage aber das Erzeugnis einer ganzen Gemeinschaft ist, an dem viele gebildet haben. Darnach ist auch die Kunst der Sagen erzähler zu beurteilen: es ist eine unbewußte Kunst: hier gestaltet der einzelne Erzähler sein Werk zwar nicht in künstlerischer Freiheit, aber, ohne es

zu wissen und zu wollen, folgt er den eingeborenen Gesetzen der Schönheit.

Eine andere Reihe von Fragen handelt über die **Einheiten**, aus denen die Erzählungen bestehen. Auch die Beobachtung solcher literarischen Einheiten ist für die literarische Betrachtung ein grundlegendes Problem, dessen Erledigung aller Einzeluntersuchung vorausgehen muß. Nun sind die Einheiten, in denen sich die Sage und die Geschichte aussprechen, von verschieden großem Umfang; denn der Geschichtsdreiber berichtet zusammenhängend über einen ganzen großen historischen Verlauf; die Sage aber besteht ursprünglich in der Form der einzelnen Erzählung: nur je eine solche Erzählung auf einmal wird in der mündlichen Tradition berichtet. Wir können aus den Genesiserzählungen eine ganze Geschichte des Sagenstiles herauslesen²⁾. Auch da erkennen wir mit aller Deutlichkeit, daß die einzelne Erzählung die ursprünglichste Einheit ist; solche Geschichten aber sind in der ältesten Zeit sehr kurz gewesen, so kurz, daß sie manchmal nur einige unsere biblischen Verse umfaßten. Dann hat es eine spätere Epoche gelernt, größere Einheiten zu bilden, und zwar indem sie entweder mehrere Sagen zu einem „Sagenkranz“ zusammenband, oder indem sie die ursprüngliche Erzählung in die Länge zog; ein Hauptmittel dieses „ausgeführten Stils“ ist die Wiederholung: etwa so, daß in einer Rede das Geschehene noch einmal berichtet, oder daß das Motiv noch einmal erzählt und variiert wird.

Die umfangreicheren Erzählungen, die so entstanden sind, zerfallen gewöhnlich in kleinere Einheiten, in „Szenen“, die meist stark von einander abgesetzt sind: solche „Szenen“ sind entweder ursprünglich selbständige Geschichten, die später aber zu einer Einheit zusammengefügt worden sind, oder sie sind — was gewöhnlich schon der erste Blick zeigt — nur als Teile eines Ganzen denkbar und also aus Dehnung des alten Stoffes entstanden. Wie jede einzelne Szene zu beurteilen sei, ist dann von Fall zu Fall zu untersuchen.

Neben solcher Untersuchung der Formen steht die Erforschung der Geschichte der Stoffe. Dabei fragen

wir nach Parallelen für die Erzählungen: solche Parallelen, aus denen manchmal ein überraschendes Licht auf die Geschichten fällt, finden wir im Alten Testament selbst oder in fremden Literaturen, die mit der altisraelitischen in irgend einem nachweisbaren geschichtlichen Zusammenhang stehen, nicht selten aber auch in weit entlegener Ferne. Auch hierin hat unsere Wissenschaft noch ein großes und sehr wenig angebautes Feld vor sich.

Schließlich sind die Sagen aus der mündlichen Tradition aufgeschrieben und in Büchern zusammengestellt worden. Dabei haben die Schriftsteller der älteren Zeit im allgemeinen die Überlieferung treu bewahrt, wenn sie sich natürlich auch bemühten, so schön und andächtig wie möglich zu erzählen, und wenn sie auch gezwungen waren, die verschiedenen Erzählungen an den Rändern in etwas gegeneinander auszugleichen. Willkürlicher haben die Späteren gehandelt: sie haben die älten Erzählungen in neue Zusammenhänge eingestellt oder ihnen durch Zusätze eine neue Pointe zu geben versucht. Besonders haben die Abschreiber eine Menge von „Auffüllungen“ hinzugefügt, die den ästhetischen Eindruck des Ganzen in der gegenwärtigen Form zum Teil verderben. Solche Hinzufügungen der Späteren sind erst hinwegzudenken, wenn man den ursprünglichen Anblick haben will⁹⁾.





I. Kapitel.

Die erste der Eliaserzählungen, 1. Könige 17. 18, handelt von Ababs Baaldienst und von der Hungersnot. Zuerst der Beweis, daß das Stück eine zusammenhängende Komposition ist, und eine Untersuchung über die kleineren Einheiten des Stücks. Das Thema des Ganzen ist folgendes: Ahab ist zum Baal abgefallen und verfolgt die Jahvereligion. Jahves Bannerträger aber ist Elias, der im Namen Jahves eine große Hungersnot verkündet. Soweit die Exposition. Nun erzählt der erste Teil die Schicksale des Propheten während der Hungersnot am Bach Rith und bei der Witwe in Sarepta (Kap. 17). Der zweite Teil berichtet dann, wie es zu einem Gottesurteil zwischen den Jahve- und den Baalverehrn gekommen ist, und wie dann der Regen wieder fiel, der übers Jahr der Hungersnot ein Ende machte (Kap. 18).

Am Anfang der Erzählung also wird der Baaldienst eingeführt, am Ende wird er abgeschafft; am Anfang wird die Regenlosigkeit angekündigt, am Ende kommt der Regen. Das Ganze ist demnach eine wohl-abgerundete Komposition. Es besteht aus zwei Teilen, die sich deutlich voneinander abheben und wie Anstieg und Abstieg zu einander verhalten. Beide enthalten zu Anfang je ein Jahvewort, der erste, daß kein Regen fallen soll (17, 1), der zweite, daß Jahve jetzt Regen geben will (18, 1). Beim Beginn des ersten Teils versteckt sich Elias (17, 3), im Anfang des zweiten zeigt er sich wieder (18, 1). Solche scharfen Gliederungen sind ein fundamentales Erfordernis einer schönen, klaren Erzählung.

Das Ganze beginnt mit einer Exposition, deren erste Sätze von der Einführung des Baaldienstes erzählt haben müssen: König Ahab von Israel hat seiner Gemahlin Isebel, einer tyrischen Prinzessin, zu Liebe dem Baal von Tyrus in seiner Hauptstadt Samarien einen Tempel gebaut und einen Kult eingerichtet. (Der Redaktor des Gesamtbuches hat diese Notiz hier weggeschnitten und in einem andern Zusammenhang unmittelbar vorher gebracht, 16, 31. 32. Ob noch weiteres hier fehlt, ist nachher zu untersuchen.) Mit wuchtigem Einsatz wird nunmehr Elias eingeführt (17, 1): Da sprach Elias aus Thisbe in Gilead zu Ahab: „So wahr Jahve, der Gott Israels, lebt, vor dem ich stehe (d. h. dessen Diener ich bin, dessen Beschlüsse ich den Menschen mitteile), es soll in diesen Jahren nicht Tau noch Regen fallen, es sei denn auf mein Wort!“ So hat Elias im Namen seines beleidigten Gottes den Regen gebunden und eine schreckliche Strafe für den Abfall verhängt: der palästinensische Boden ist, anders als etwa der ägyptische oder babylonische, ganz und gar auf das Naß des Himmels angewiesen; wenn kein Regen fällt, so verdorrt der Acker und das Volk muß verhungern.

Von nun an drei Szenen, die sämtlich die Erlebnisse des Elias während der Hungersnot schildern. Der Prophet bekommt von Jahve den Befehl, „von dort“, d. h. von Samarien, wo er, wie das Vorhergehende erzählt haben muß, zu Ahab gesprochen hat, vor der Rache des Königs zu fliehen. An seinem Lebenslaufe wird nun vom Erzähler mit höchst poetisch wirkender Vereinfachung das allgemeine Elend, das Wachsen der Dürre geschildert. Zunächst muß er sich östlich vom Jordan, wo er zu Hause ist, in den Schluchten des Krith, eines kleinen Nebenflusses des Jordans, verbergen (17, 2—6). Vom Bache trinkt er, während Raben, von Jahve entboten, dem Gottesmann Brot am Morgen und Fleisch am Abend bringen⁴⁾: Brot am Morgen und Fleisch am Abend zu essen, war Sitte der wohlhabenden Israeliten: Jahve hat Elias reichliche Nahrung gegeben⁵⁾. Aber nach einiger Zeit

verlegt der Bach, denn es war kein Regen im Lande. Wie muß es jetzt — so sollen wir denken — im übrigen Lande aussehen, wenn selbst in den tiefen Flußläufen kein Wasser mehr rinnt!

Nun eine zweite Szene (17, 7—16). Der Prophet geht auf Jahves Geheiß ins sidonische Land nach Sarepta. Auch hier herrscht die Hungersnot. Am Tore der Stadt trifft er eine arme Witwe, die — wie sie ihm in schwermütigen Worten bekennt — noch einmal Holz aufliest, um sich und ihrem Sohn das letzte karge Mahl zu bereiten, ehe sie sterben; denn sie haben nur noch eine Hand voll Mehl und ein wenig Öl. Diese große Not der Witwe aber steht in wirksamem Kontrast zu ihrer wunderbaren Erhaltung und zu ihrer Bestimmung durch Jahve: denn gerade sie ist von Jahve entboten, Elias zu ernähren; denn so liebt es ja Gott, durch kleine und ganz unscheinbare Mittel seine Wunder zu tun, auf daß seine Macht um so deutlicher offenbar werde. Der Mehltopf nahm nicht ab, und der Ölkrug ward nicht leer nach dem Worte Jahves, das er durch Elias geredet hatte. Schön ist die Steigerung in dieser Erzählung: zuerst bittet Elias nur um etwas Wasser (V. 10); als sich die arme Frau dann dienstfertig erweist, wird ihr noch eine zweite, schwerere Probe auferlegt: sie muß von ihrem wenigen Mehl Elias einen Kuchen vorweg backen (V. 13). Und der Prophet tut sein Wunder erst, als sich ihr Glaube an sein Wort so bewährt hat. Auch dies offenbar ein Gedanke, auf den der Erzähler Wert legt: nur der Glaube erfährt die Wunder, denn er ist ihrer würdig.

Diese Szene ist mit der ersten so verbunden, daß beide auf die Frage antworten, was Elias während der Hungersnot gegessen habe: Jahve hatte — so heißt es beide Male — die Raben und die Witwe „entboten, um ihn zu erhalten“ (17, 4. 9).

Schon diese Szene hatte vorbereitend von einem Sohn der Witwe gesprochen, von dem nun das Folgende handelt (17, 17—24). Er wurde krank und starb; da erschrak das arme Weib über den heiligen Gottesherrn, den sie aufgenommen hatte: „Du bist zu mir ge-

kommen, um Gott an meine Sünden zu erinnern“ (Luk. 5, 8; Mk. 5, 17). „Das Volk hat jene Scheu vor der allzugroßen Nähe des Gottesmannes, die man sonst in der Gegenwart eines höheren Wesens empfindet“ (Jes. 6). „Wäre Elias nicht gekommen, so wäre die kleine Schuld von der Gottheit übersehen worden und verjährt; die Nähe des Gottesmannes bringt sie so sicher ans Licht, wie wenn Gott selber gekommen wäre“⁶⁾. Elias aber haderte mit seinem Gott: „Hast du sogar an der Witwe, deren Gast ich bin, so übel gehandelt, daß du ihren Sohn tötetest?“ So zornig ist Jahve, daß er selbst dieser Ärmsten nicht schont! Dann streckte sich Elias dreimal über den Knaben hin und rief zu Jahve. Und Jahve erweckte das Kind.

Diese drei Szenen sind sehr scharf von einander abgegrenzt; zu dem Zusammenhang, in dem sie stehen, haben sie keine sehr genaue Beziehung, und auch unter einander stehen sie nur in einer ziemlich lockeren Verbindung. Es sind also drei ursprünglich selbständige Geschichten, vom Erzähler des ganzen Kranzes hier eingestellt, um die drei Jahre der Hungersnot auszufüllen. Auch für den Propheten selbst sind diese Erzählungen wenig charakteristisch, ganz anders als etwa die folgende vom Gottesurteil am Karmel. Nur Einzelheiten sind für ihn bemerkenswert; so ist besonders die Art, wie er beim Tode des Kindes mit seinem allzugrausamen Gott hadert, eigentümlich für den freimütigen Propheten. Von solchem Hader erzählt auch Kap. 19. Der Stoff hätte eine zärtliche, innige Behandlung vertragen, wie sie sonst dem israelitischen Geist nabeliegt; aber das ist unterlassen, um den Eindruck des Heroischen nicht zu schädigen. — Man beachte, daß der Name der Witwe und ihres Sohnes nicht genannt wird. Solche namenlosen Erzählungen, die wir „Anekdoten“ nennen können, gehen leicht von einer Person auf die andere über: was wir in diesem Falle auch beweisen können, denn die wunderbare Vermehrung des Öls im Krüge der Witwe und die Wiedererweckung des toten Sohnes wird auch von Elisa erzählt (2. Könige 4, 1—7; 8 ff.); besonders die zuletzt genannte Erzählung ist der von Elias sehr ähnlich:

schlingt der Tod, dem ich mich überlasse.
Wie mag es sein — daß ich noch leben
Lerne zu leben, wenn ich sterben will,
kein Wasser mehr will?

Dann aber gewaltig

Drohen: geht auf Tod und Leben
nach Sempst. Das ist der Tod,
Denn der Tod will, er will
Sie ihm in Wassertränen
mit Blut, mit Tränen, mit
Kreuz, mit ja, beides, mit
mit noch dem Tod, mit
große, der der Wille, der
ja, der wunderbaren, der
wird durch Jesus, der
leben, das ja, der
durch die, die ja, der
ja, der, der ja, der
werde. Der Tod, der
wird nicht leer, der
Eins, der der, der

Erzählung: geht
N. M. als sich die
wird ihr noch eine ja
muß von dem
wertung, das (V. 17)
erst, als sich ihr
Auch dies offenbar
Wert liegt: nur der
er ist ihrer würdig.

Diese Szene ist
beide auf die Frage
Hungerwacht gegessen
beide Male — die
um ihn zu erhalten.

Schon diese Szene
Sohn der Witwe, der
gende handelt (17, 17)
da erschah das
mann, den sie auf

gebene mehr als bewiesen, daß diese Motive nicht für das Alte Testament eigentümlich sind, womit freilich nicht ausgeschlossen ist, daß sie hier — was oben gezeigt worden ist — in charakteristischer Ausprägung vorliegen.

Der zweite Teil des Ganzen (Kap. 18) nimmt den in der Exposition angesprochenen Saden wieder auf. Während wir bisher von Ereignissen, vorwiegend privater Art gehört haben, werden nun Begebenheiten von öffentlichem Interesse berichtet. Das Hauptstück des Folgenden ist das Gottesurteil am Karmel (V. 21—40), dem am Schluß die Erzählung, wie der Regen kam (V. 41—46), hinzugefügt ist. Vorangestellt sind zwei Einleitungen: Elias Zusammentreffen mit dem Wesir Obadja (V. 7—15) und sodann mit dem Könige selbst (V. 16—20).

Also vier Szenen, die aber eine in sich wohlgeschlossene Einheit bilden. So folgt, daß das Ganze nicht durch Zusammenfügung verschiedener Erzählungen entstanden ist, sondern daß es eine einheitliche, aber stark ausgeführte Geschichte darstellt. Eine solche Einleitung, wie sie hier dem Hauptstück vorausgeht, war notwendig: ehe es zum Gottesurteil am Karmel kommen kann, muß ein Zusammentreffen von König und Prophet stattgefunden haben, wo das Gottesurteil verabredet wurde; der Prophet muß dem Könige geboten haben, Volk und Baalspropheten zu versammeln. Dagegen war das Zusammentreffen des Elias mit Obadja dem Stoffe nach nicht durchaus notwendig. Diese Voranstellung der ersten Einleitung vor die zweite ist ein charakteristisches Beispiel des „ausführenden“ Stils. Hier ist das Motiv, nämlich das interessante Zusammentreffen des Elias mit einem Träger der Staatsgewalt, verdoppelt worden, wobei natürlich die Zusammenkunft mit dem Wesir als dem Geringeren vorangestellt worden ist. Ebenso weist Joseph zuerst den ägyptischen Großen, dann dem Pharao selbst; ebenso hat Elias in der Horebgeschichte erst eine Erscheinung des Engels, dann aber erscheint Jahve in eigener Person. So befolgt also der hebräische Volkserzähler unbewußt die einfache und doch wichtige Regel, das weniger Bedeutsame voran-

zufstellen, das Eindrucksvollere aber folgen zu lassen, und erzielt dadurch seine Wirkungen. Demnach ist das Zusammentreffen mit Obadja kein selbständiger Stoff, sondern eine zum Zweck der Ausführung erfundene Szene.

Um diese Szene überhaupt möglich zu machen, brauchte der Erzähler ein Motiv, das erklärte, wie sich König und Wesir (die doch für gewöhnlich zusammen sind) von einander getrennt haben. Dies Motiv fand er in geistreicher Benützung der allgemeinen Situation der Hungersnot folgendermaßen: die Trockenheit ist inzwischen so groß geworden, daß selbst den Rössen und Maultieren des königlichen Marstalls das Sutter fehlt; da macht sich der König mit seinem Minister selber auf; nach verschiedenen Richtungen durchstreifen sie das Land, um nach Grün zu suchen. Dabei trifft Obadja den Propheten, der — wie im Vorhergehenden berichtet ist — von Jahve Befehl erhalten hat, sich Ahab zu zeigen und ihm den Regen anzukündigen.

Um nun diese Szene mit Stoff zu füllen, hat der Erzähler hier Nachholungen angebracht. Was sind „Nachholungen“? Der alte hebräische Erzähler berichtet die Dinge in derjenigen Reihenfolge, in der sie geschehen sind oder sein können. Aber eine spätere, raffiniertere Kunst liebt es, zunächst Lücken zu lassen, um sie dann im Laufe der Erzählung ausfüllen zu können. Solche Nachholungen geschehen gewöhnlich in der Form der Rede; so auch hier. In der Obadjaszene wird nachträglich geschildert, was inzwischen, während der Hungersnot, wo wir nur die persönlichen Geschehnisse des Propheten verfolgt haben, in Israel geschehen ist: inzwischen hat Isebel in ihrer Wut gegen die Jahvereligion die Propheten Jahves getötet; jedoch Obadja, ein treuer Jahvediener, — daher vielleicht sein Name: Obadja = Diener Jahves, sofern nicht diese Gestalt historisch sein sollte — hat hundert von ihnen in Höhlen versteckt und am Leben erhalten: übrigens ein eigentümliches Bild dieser Minister, der sich bemüht, die Sehlgriiffe seines hohen Herrn in der Stille und im Kleinen wieder gut zu machen. Elias, der das Unheil geweissagt hat, ist überall auf Erden gesucht, aber nirgends gefunden worden. Alles

dies berichtet Obadja dem Propheten in langer Rede. Und auch, daß Obadja so vieles erzählt, hat der Erzähler geistreich begründet: der Minister ist er voller Angst, und Angst macht wortreich. Die Erzählung stellt Minister und Propheten einander gegenüber, den Ersten nach dem Könige und den Mann aus dem Volke; jener aber steht im Dienste eines Menschen, dieser in dem des Gottes; und darum ist der Prophet dem Minister unendlich überlegen. Auf sein Antlitz fällt er vor ihm nieder, nennt ihn ehrfürchtig seinen „Herrn“ (V. 7. 13) und bittet ihn zitternd, sein Leben zu schonen. Dieser aber befiehlt ihm, „seinem Herrn“ zu melden: Elias sei hier. Auch in dem Kontrast zwischen der Weitschweifigkeit des vornehmen Beamten und der Kürze des Elias hat der Erzähler ein Mittel, um die Hoheit des Propheten darzustellen. Und warum fürchtet Obadja sich so sehr? Er weiß, es waltet eine unheimliche Macht über dem Gottesmann; wie leicht wird Jahves Geist den Propheten in zwischen irgendwohin entführen! Dann wird er selbst dafür büßen müssen, daß er den soviel gesuchten Elias nicht besser festzuhalten verstanden hat. Und er beruhigt sich erst, als Elias ihm ausdrücklich zuschwört, sich noch dieses Tages dem König zu zeigen.

Der Erzähler, der in so geistreicher Weise diese Szene ausgemalt und die Nachholung so trefflich motiviert hat, hat natürlich im Vorhergehenden das nicht berichtet, was er hier Obadja in den Mund legt. Ein späterer Leser, der diese Seinheit nicht verstand, hat die Erzählung davon ungeschickt nachgetragen (18, 3b. 4); und auch neuere Erklärer haben nicht Recht, wenn sie meinen, es müsse derartiges am Anfang der ganzen Erzählung berichtet worden sein¹⁵).

Die folgende Szene, das Zusammentreffen des Propheten mit dem Könige selbst, ist bedeutend kürzer, aber eben darum so eindrucksvoll. Die Erzählung stellt hier die beiden Hauptvertreter Baals und Jahves einander gegenüber, die Typen der Prophetie und des Königtums. Auch sonst wird von Sage und Geschichte König und Prophet so konfrontiert: Samuel mit Saul, Nathan mit David, Jesaias mit Ahas; im Neuen Testa-

ment Johannes der Täufer mit Herodes, Jesus mit Pilatus und Kaiphas. Für das Urteil der Erzählungen über „Staat und Kirche“ ist charakteristisch, daß dabei stets der Prophet als der Gewaltige, der König aber als der Gedemütigte erscheint; freilich nicht der Geist des Staatskirchentums! So auch hier. Der König kommt: „Bist du es, Verwirrer Israels?“ Der aber antwortet: „Ich habe Israel nicht verwirrt, sondern du und deines Vaters Haus! Ihr habt Jahve¹⁴⁾ verlassen, du bist den Baalen nachgelaufen!“ So schildert die Erzählung in machtvollen Worten, wie sich beide schelten. Dann aber befiehlt der Prophet dem König, das ganze Volk und die Baalspropheten¹⁵⁾, die von Isebels Tische essen — dies voller Verachtung! — am Karmel zu versammeln. Man beachte, daß der Prophet hier dem König gebietet und daß er ihm nicht sagt, was er vorhat, — und der König gehorcht! Der Erzähler läßt auch, offenbar mit Absicht, den Elias nirgends Ahab seinen „Herrn“ nennen: so steht ein Elias einem Könige gegenüber!

Nun das Hauptstück des Ganzen, das Gottesurteil am Karmel; dies eine für Elias charakteristische Erzählung, während die drei Anekdoten des ersten Teils erst nachträglich auf ihn übertragen worden sind.

Machtvoll ist die Szene aufgebaut. Surchtbar fährt Elias das versammelte Volk an: „Wie lange hinkt ihr auf beiden Knien? Ist Jahve der Gott, so folget ihm! Ist es Baal, so folget ihm!“ Das Wort spricht die leidenschaftliche Entschiedenheit des gewaltigen Heros aus. Der erste Satz seiner Rede läßt sich wohl nur so erklären, daß das „Hinken“ wie auch in V. 26 den Kultustanz bedeutet, und daß dieser Tanz im Dienst des einen Gottes herkömmlich mit Biegung des einen, im Dienst des andern aber mit Biegung des andern Knies ausgeführt wird (d. h. der eine Tanz links, der andere rechts herum)¹⁶⁾; Unsinn aber ist es, so sagt Elias, zugleich links und rechts herum tanzen und Baal- und Jahvekult vereinigen zu wollen. — Das Volk schweigt betroffen. Nun schlägt Elias vor, daß beide Parteien einen Stier zerstückt auf die Holzseite legen, aber ohne den Scheiterhaufen anzuzünden; der Gott, der dann auf

das Gebet seiner Anhänger mit Seuer antworten wird, der sei der wahre Gott!

Die Baalspaffen läßt Elias voraus, das war durch die Natur des Stoffes gegeben: zuerst müssen die Baalspropheten kommen, dann erst Elias; denn er soll sie ja überbieten. Solche Reihenfolge wählt der hebräische Geschmack mit unfehlbarer Treffsicherheit: erst treten die Weisen Ägyptens auf und vermögen es nicht, Pharaos Träume zu deuten; dann wird Joseph geholt und verkündet die Deutung. Die Erzähler befolgen hier also dieselbe Grundregel, die wir schon vorhin befolgt sahen, und die man auch den Modernen empfehlen könnte: alles Unwichtigere stets voranzustellen. Vortrefflich wird hier diese Reihenfolge motiviert: höhrend läßt Elias den andern den Vortritt, denn sie sind die Mehrheit: sie sind 450 Mann, und er steht allein, denn die andern Jahvespropheten sind tot oder haben sich verkrochen. Aber Elias ist ein Mann, dessen Herz trotzig bleibt, wenn ihm auch eine Mehrheit entgegensteht. — Je leidenschaftlicher nun die Baalspropheten geschildert werden, je mehr wirkt das Auftreten des Elias; jene müssen ihm zum Postament werden, auf dem er steht; darum wird es so gewaltig in die Höhe geführt. Die spannende Szene ist in zwei Teile auseinandergezogen: zuerst „hinken“ sie um den Altar¹⁷⁾ und schreien von Morgen bis zum Mittag: Baal, höre uns! Vom Mittag zum Abend aber geraten sie in wilden Taumel: sie rufen immer lauter und machen sich blutige Einschnitte „nach ihrer Religion“ mit Schwertern und Spießen, bis die Ekstase über sie kommt¹⁸⁾. Die zweite Szene steigert also, wie immer. Beide Szenen sind eindrucksvoll getrennt durch Elias Worte, die den Baal höhnen: „Rufet lauter, er ist ja ein Gott; er ist wohl in Gedanken, bei Seite gegangen, oder auf der Reise, oder er schläft vielleicht und wird schon erwachen.“ Das mag man vom Baal sagen, aber nimmermehr von Jahve! Religionsgeschichtlich bedeutsam ist, daß hier die fremde Religion bewußt geschildert wird, was im Alten Testament ganz einzig dasteht.

Von der wilden Leidenschaftlichkeit dieser Szene hebt sich nun stark die Größe der folgenden ab (V. 30.)

33. 36 a. 37—40). Elias geht ans Werk. Den Jahvealtar, der hier einst gestanden hatte, und der jetzt zerstört dalag, baut er auf, setzt das Holz und den Stier darauf, und nun betet er — es war gerade die heilige Stunde, da man Jahve die mincha, d. h. das Opfer von Cerealien, darbringt, — zu Jahve: „Antworte mir Jahve, damit dieses Volk erkenne, daß du, Jahve, der Gott bist, und daß du ihre Herzen wieder herumgelenkt hast“. Dieses sein Gebet in Ruhe und Sicherheit steht im Gegensatz zu dem heidnischen Taumel der anderen; es hat den Zweck, den Sinn des Wunders auszusprechen: Jahves wahre Gottheit soll dadurch kund werden. Da fällt Feuer vom Himmel — dies der Höhepunkt der ganzen Erzählung — und ein so gewaltiges Feuer, daß es Brandopfer und Holz frist und sogar die Steine des Altars und das Erdreich¹⁹⁾!

So hat Jahve deutlich und machtvoll gesprochen. Das Volk aber erkennt jetzt seine Gottheit an: es fällt auf sein Angesicht nieder und ruft aus: Jahve ist der wahre Gott! Man ergreift auf Elias Befehl die Baalspropheten; Elias selbst schlachtet sie drunten am Flusse Rison.

Der Erzähler hat mit großer Kraft in Elias und den Propheten Baals Typen ihrer Religionen geschaffen: der sinnliche Taumel der Naturreligion und die erhabene Größe der geistigen Religion stehen wider einander; und durch das Ganze weht ein heroischer Geist, trotzig, herrisch, seiner selbst bewußt, unduldsam bis zur Tötung der Feinde. Das ist „der Geist des Elias.“

Die Abschreiber, die die Bedeutsamkeit der Szene wohl erkannten, haben manche Zusätze hinzugefügt: zwölf Steine, so meinte man, habe Elias zum Bau des Altars genommen nach der Zwölfszahl der Stämme (V. 31. 32a.): der Zusatz verrät sich daran, daß er nicht von Wiederherstellung des alten, sondern vom Bau eines neuen Altars spricht, und daß er eine Bibelstelle viel späterer Herkunft (1. Mose 35, 10) zitiert. Weiter wird hinzugesetzt, daß Elias noch einen breiten Graben habe ausgraben und alles mit Wasser habe ausfüllen lassen; der Zweck dieses Zuges ist offenbar der, das Wunder noch zu veranschaulichen, wobei freilich Ort

und Zeit der Begebenheit — die Bereshöhe und die Trockenheit — vergessen werden: das spätere und späteste Judentum labt sich an möglichst widernatürlichen Wundern. Auch Elias' Gebet ist aufgefüllt worden²⁰⁾.

Nun das Schlußstück: Elias betet den Regen herab. In der ganzen Komposition sind bisher zwei Säden zusammengewoben, die Erzählung vom Baaldienst und die von der Hungersnot; der erste ist jetzt beendet, nunmehr kommt der zweite allein an die Reihe. Hier am Schluß steigt die Erzählung noch einmal steil in die Höhe. Noch einmal steht alles auf dem Spiele! Denn jetzt, da das Volk sich Jahve zugewandt hat, muß der Regen fallen; sonst ist Jahve nicht der Gott. Die Erzählung ist voll leidenschaftlicher Spannung. Schon hat Elias ein Vorgefühl des Kommenden: er hört schon vor seinen Ohren das Rauschen des Regens. Er ersteigt den Gipfel des Karmel; da kauert er nieder, das Antlitz zwischen den Knien: er betet; er betet mit Leib und Seele, er betet den Regen vom Himmel! Seinen Knappen aber sendet er dorthin, wo man den Ausblick auf das Meer hat²¹⁾, von dem die so sehnlich erwartete Wolke kommen muß. Sechs Mal kehrt der Knappe wieder: es zeigt sich nichts²²⁾. So hat der Erzähler die Spannung der Stunde voll ausgeschöpft. Endlich beim siebenten Male sieht er eine Wolke aus dem Meere emporsteigen, nicht größer als eine Menschenhand. Darin erkennt der prophetische Blick des Elias den baldigen Regen. Der König, der so lange beim Mahl geseßen, muß auf Elias' Weisung anspannen, um noch vor dem Unwetter in Jisreel zu sein. Aber im Handumdrehen ist der Himmel schon ganz schwarz von Wolken und Wind. Und nun erfolgt endlich die gewaltige Explosion: in der Natur der erste Regen, ein gewaltiger Guß, nach dreijähriger Dürre. Elias aber wird vom Geiste Jahves ergriffen, und nun läuft er dahin, durch Sturm und Regen, vor dem jagenden Gespann des Königs, vom Karmel bis nach Jisreel.

Die Erzählung stellt mit mannigfachen Zügen die Größe des Helden dar: der Wesir zittert vor ihm, dem König befiehlt er, das Volk verstummt vor ihm, di

Hiermit ist nun die ganze Komposition zu Ende: das Volk hat sich zu Jahve bekehrt, die Baalspropheten sind tot, mit dem Baal ist es in Israel von nun an aus; der Regen ist gefallen. Wir erwarten also nichts mehr. Der Schluß zeigt, was in hebräischen Erzählungen nicht selten ist, die Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand.

Man sieht also, daß diese Erzählung der vorhergehenden Karmelgeschichte gegenüber völlig selbständig dasteht; es ist eine neue Erzählung. Dem Stoff nach hat sie mit dieser eine gewisse Verwandtschaft: denn auch diese weiß von einer großen Verfolgung der Jäbve-

religion, in der Jahves Propheten dem Schwerte verfallen (18,13) und seine Altäre der Zerstörung (18,30), in der Elias „allein überbleibt“ (18,22) und fern von den Menschen in die Wildnis fliehen muß (17,3 ff.). Aber dies ist dieselbe Situation wie diejenige, die dem Gottesurteil am Karmel vorausging. Beide Geschichten sind also in weiterem Sinne Varianten: beide erzählen von einer Verfolgung und dem schließlichen Siege der Religion Jahves; sie unterscheiden sich aber hauptsächlich dadurch, daß in der Karmelgeschichte Elias selber den Sieg davonträgt, während er ihn in der Horeberzählung nur von ferne schaut und erst sein Schüler Elisa ihn erlebt hat. Eine spätere Hand hat beide Erzählungen so zusammengefügt, daß sie den Anfang der zweiten ein wenig überarbeitet hat; dabei hat sie die Flucht des Elias in die Wüste so motiviert, daß er vor Isebel, die über den Mord ihrer Propheten am Karmel erzürnt war, geflohen sei. Eine solche Harmonisierung kann freilich nur notdürftig genügen, denn von dem großen Siege, den Elias soeben davongetragen haben soll, ist in der Szene am Horeb so gar nicht die Rede!

Der ursprüngliche Anfang der Komposition ist nur vermutungsweise zu erschließen: Isebel ließ dem Propheten die Worte sagen, die der hebräische Text an dieser Stelle verloren, aber der griechische erhalten hat: „Wenn du Elias bist, so bin ich Isebel.“ Nichts weiter! Diese stolzen und drohenden Worte, so kurz und doch so vielsagend, die den Gegner anerkennen, aber den eigenen Wert stark ausdrücken, sind so gewaltig, daß sie sicherlich kein späterer Abschreiber erfinden konnte. Elias aber entnimmt dieser Botschaft, daß es diesmal blutiger Ernst werden soll. Da fürchtet²³⁾ er um sein Leben und flieht nach Juda, wo der Baal nicht herrscht, in die Wüste, wo ihn kein Häfcher findet. Seinen Knappen läßt er in Beerseba zurück: der soll sein Ende nicht mit anschauen. Er selbst geht noch einen Tagesmarsch weiter in die Steppe.

Im folgenden kommen zwei Szenen, zuerst unter dem Ginster, wo ihm der Engel erscheint und ihn zum Horeb beruft; dann am Horeb, wo er mit Jahve selber

redet. Von diesen beiden hätte der Stoff nur die zweite, definitive Offenbarung gefordert; die geringere, vorläufige ist, wie es häufig in solchen Fällen geschieht, vorausgeschickt: zuerst erscheint der Diener, dann der Herr. Denn der „Bote Jahves“, von dem die Sagen Israels auch sonst zu erzählen wissen, ist ein untergeordnetes Wesen, das in Jahves Diensten steht²⁴).

Diese Engelersehung unter dem Ginstert ist eine wunderbar ergreifende Szene. Wenn der Prophet machtvoll allen seinen Gegnern widersteht, in Siegesgewißheit auf seinen Gott bauend, wie es die Karmelgeschichte erzählt, dann handelt er nach seiner Natur; und wer würde davon nicht mit Begeisterung hören? Aber viel schöner ist es doch, wenn uns berichtet wird, wie auch der gewaltige Mann einmal zusammenbricht. Seine Kraft ist dahin. Der Kampf ist auch ihm zu viel geworden. Er kann nicht länger einem Gotte dienen, dessen Sache doch nicht zum Siege kommt. „Es ist genug, so nimm denn, Jahve, meine Seele!“ So schläft er ein in tödlicher Ermattung; psychologisch sehr wahr: denn Trauer macht müde. Es ist eine Szene, von ferne vergleichbar dem Schlaf der Jünger zu Gethsemane. Von einem Busch in der Wüste, nicht weit von Beerseba, bei dem der Engel erscheint, redet auch die Erzählung von Hagens Verstoßung (1. Mose 21, 15); beide Male ist wohl derselbe Busch gemeint, der vor Zeiten gewiß ein Heiligtum Gottes gewesen ist, wie der Dornbusch des Moses am Horeb (2. Mose 3, 2). Aber der Engel erscheint dem Propheten und erquickt ihn noch einmal mit wunderbarer göttlicher Speise, daß er den weiten Weg zum Horeb wandern kann.

Auch diese Szene ist, wie so manche andere, in zwei Teile zerlegt; viel zu schön erschien sie dem Erzähler, als daß er so kurz über sie hätte hinweggehen können. Zuerst rührt ihn der Engel an: „Auf und is!“ Da sieht er vor sich einen gerösteten Staden und einen Krug mit Wasser, aber er fällt sofort wieder in Schlaf. Er ist zu müde und zu traurig, um essen und trinken zu mögen. Erst als der Engel nochmals kommt und ihm einen großen Weg zu machen befiehlt, entschließt er sich aufzustehen

und zu essen. Diese Nachtzene unter dem Ginsterbush hätte ein Rembrandt malen können! — Die Textüberlieferung hat solche Seinheiten vielfach übersehen und gleich das erste Mal Elias essen lassen (in V. 6); wie kann Elias nicht essen wollen, so hat man gedacht, wenn ein Engel ihm Speise anbietet? Wenn aber Elias gleich das erste Mal gegessen hat, sind beide Teile der Szene überhaupt nicht mehr zu unterscheiden.

Durch die wunderbare Speise gestärkt, geht Elias 40 Tage und 40 Nächte zum Horeb; daß eine Nahrung so lange vorhalten kann, ist ein Märchenmotiv. Die Zeitangabe der 40 Tage findet sich auch in der Mosegeschichte: so lange weilte Moses bei Jahve auf dem Gottesberge²⁶⁾. Wenn nun diese Zeitangabe auch poetisch klingt und bedeutend übertrieben sein mag²⁶⁾, so zeigt sie uns doch, wo man den „Horeb“ — so nennen einige Quellen den Berg, der bei anderen „Sinai“ heißt — in alter Zeit gesucht hat: viele Tagereisen südlich von Beerseba; jedenfalls also nicht in dem heute so genannten Gebirge, auf das der Name „Sinai“ in späterer Zeit übertragen worden ist; denn dies liegt Beerseba bei weitem näher. Auch aus anderen Gründen haben neuere Gelehrte längst vermutet, daß der Sinai ursprünglich weiter im Süden, wohl an der arabischen Küste des roten Meeres, gelegen haben müsse²⁷⁾.

Nun sagt die Erzählung nicht ausdrücklich, weshalb Elias jetzt dorthin gehe; aber sie läßt es erraten: es geschieht, um Jahve persönlich sein Leid zu klagen.

Es folgt nun die Hauptzene: Jahve erscheint ihm am Gottesberge. Elias tritt in „die Höhle“ — es ist offenbar dieselbe Höhle gemeint, wo schon Moses Jahve gesehen hatte (2. Mose 33, 22) — und bleibt daselbst zur Nacht. In der Nacht aber erscheint Jahve²⁸⁾ und zieht an ihm vorüber. Zuerst ein starker Sturm und ein gewaltiges (unterirdisches) Krachen²⁹⁾, Berge zerreißen, Felsen zertrümmernd, dann ein Erdbeben, dann ein Feuer. Aber in alledem ist Jahve nicht. Er selber kommt nach diesem allen in leisem Weben. Diese Theophanie ist der Mosestradition verwandt; sie ist eine Nachahmung der bekannten Erzählung von Jahves Erscheinung

bei der Moseoffenbarung. Heutzutage pflegt man gewöhnlich zu sagen, daß Jahve so als Gewittergott geschildert werde; aber diese Erklärung genügt nicht, denn das Berge zerreißennde Krachen, das Erdbeben und das „Seuer“, das nicht als ein plötzlich zuckender Blitz, sondern als eine langsam sich nähernde Lichtmasse vorgestellt wird, alles dies führt uns mehr auf vulkanische Erscheinungen; an anderen Stellen ist das noch viel deutlicher, besonders, wenn es heißt, daß der Berg von Seuer brannte, und daß seine Lobe hoch zum Himmel emporflog⁸⁰⁾.

Die Offenbarung Jahves wird hier dargestellt in wahrhaft grandiofer Schilderung, und höchst wirkungsvoll wird sie entgegengesetzt der Ohnmacht des verzweifelnden Helden. Das Charakteristische dieser Theophanie aber ist, daß die Gottheit hier nicht in den entsetzlichen Naturerscheinungen selber wohnt, sondern in dem leisen Säuseln, das darauf folgt. Dieser Zug überbietet die alte Gottesanschauung, die noch in der Mosegeschichte hervortritt (2. Mose 19, 9. 18), wonach Jahve sich eben im Sturm und Seuer offenbart. Dieser Erzähler aber meint, daß es Jahves nicht würdig sei, in dem leidenschaftlich bewegten Element zu wohnen, sondern er willt dahinter in ewiger göttlicher Erhabenheit und Stille. Der Zug ist also nicht — wie die populäre Erklärung meint — so zu deuten, daß Jahves Wesen nicht der Zorn, sondern die Milde und Sanftmut sei⁸¹⁾; das beweist die nun folgende Verkündigung des grausamsten Strafgerichtes. Und auch gerade das leise Wehen ist als eine Offenbarung des göttlichen Geist-Wesens nach antiker Auffassung geheimnisvoll-schaurig⁸²⁾.

Es folgt Jahves Gespräch mit Elias. Als Jahve nahe ist, tritt Elias aus der Höhle; aber er verhüllt ehrerbietig sein Haupt, um den Unschaubaren nicht zu schauen und tritt so in den Eingang der Höhle; in leidenschaftlichen Worten trägt er seinem Gott seine Klage vor: „Geefert, geeifert habe ich für Jahve, den Gott der Zebaoth!“ Denn Israel ist von Jahve abgefallen; nur ich bin allein übrig und vom Tode bedroht⁸³⁾! Und nun der Trost. Jahves Sache hat er vertreten; Jahves Sache kann

nie verloren gehn. Die furchtbarste Rache steht bevor, und Elias selbst soll Gottes Werkzeuge salben, die den Streit Gottes mit seinem Volke aufnehmen und zu Ende führen. Die drei Vollstrecker der göttlichen Rache aber sind Hasael, der kommende König von Damaskus, Jehu, der kommende König von Israel, und Elisa, Elias' Nachfolger im Prophetendienst. Furchtbar wird der fremde König, der Herrscher der aramäischen Erbfeinde, in Israel aufräumen: er wird die Kinder zerstückern und selbst der Schwangeren nicht schonen (2. Könige 8, 12); furchtbarer der eigene König, der blutige, tückische Jehu; aber der furchtbarste ist Jahves Prophet Elisa, denn der tötet durch die Worte seines Mundes. Das sollen die drei Racheschwerter Jahves über Israel sein, bis niemand mehr übrig ist als die 7000 Mann, die den Baal nicht verehrt haben, die ihr Knie nicht vor ihm gebeugt und deren Mund sein Bild nicht geküßt.

Was mit ihm selber geschehen soll, wird nicht gesagt, ist aber aus dem Zusammenhange zu erschließen: er ist alt und müde, er hat sich den Tod erbeten, er soll Elisa salben an seiner Statt; also sein Gebet ist erhört, und er darf sterben. Aber er darf getröstet sterben, denn er hat nicht umsonst gelebt. Das Gericht, das er so heiß ersehnt, wird nach ihm kommen, und er wird die Vollstrecker der Rache noch selber einweihen. So wird der Mann getröstet: er schaut in eine Geschichte voller Blut und Tränen, aber eine Geschichte, in welcher der wahre Gott triumphiert!

Mit aller Siderheit kann man sagen, was die Schlusssätze, die nun folgten, enthalten haben müssen: es ist die Salbung Hasaels, Jehus und Elisas und zuletzt Elias' Tod⁸⁴). Demnach war der Inhalt der ganzen Komposition: wie Elias starb, aber noch sterbend eine gewaltige Katastrophe für Israel hinterließ: das Testament des Elias. Ein verwandtes Motiv tritt 2. Könige 13, 14 ff. auf, wo Elisa sterbend Israel Siege vermachte.

Von der angekündigten Sortsezung fehlen die Salbung Hasaels, weil der Redaktor des ganzen Buches eine Variante aufgenommen hat, die dasselbe von Elias berichtete (2. Könige 8, 7 ff.); ebenso die Salbung des

In eigentümlicher Weise erwirbt ihn Elias sich zum Nachfolger. Als er an seinem Acker vorübergeht, wo der reiche Bauernsohn selber pflügt, wirft er ihm, ohne ein Wort zu sagen, seinen bärenen Mantel⁸⁵⁾ über; da verläßt Elisa sofort seine Rinder: er will ihm ja sofort folgen, nur seinen Eltern möchte er zuvor Abschied sagen! Dem Aufgeregten erwidert Elias kühl und rubig: „Geh nur zurück; denn was hab' ich dir getan“? D. h. tue, was du willst; ich rede dir nicht zu! Was ist dir denn von mir geschehen? Aber Elisa kehrt nur zurück, um seine Rinder zu schlachten! Dann folgt er dem Propheten. Die rätselhafte und selten richtig gedeutete Geschichte wird erst durch die Annahme verständlich, daß Elias eben durch die Überwerfung des Mantels Zaubervirkung auf Elisa ausübt, so daß er ihm folgen muß. Von solcher Verzauberung, so daß man von einem Menschen oder Gegenstand nicht loskommen kann, hören wir in Sagen und Märchen sehr oft⁸⁶⁾. Daß von dem Haarmantel des Elias ein Zauber ausgeht, setzt auch 2. Könige 2, 8. 14 voraus. Und daß das Überwerfen des Mantels zu eigen gewinnt, ist eine Anschauung, die dem hebräischen nicht anders als etwa dem arabischen Altertum nabeliegt⁸⁷⁾.

Die ganze Komposition ist eine wundervolle Symphonie verschiedener Motive: die Verzweiflung des Heros, Jahves majestätische Erscheinung, die graufige Tröstung. Ein ahnungsvoller Schluß: die Erzählung weist über sich hinaus, ein blutiges Morgenrot steht am Himmel. Und als Grundgedanke: Menschen gehen dahin, aber Jahve triumphiert.



26

handeln, und gehören also inhaltlich zusammen. Außer ihnen gibt es noch drei kürzere Erzählungen von Elias, nämlich die von Naboth und die von Ahasjas Tod, welche beide Elias ebenso wie die vorübergehenden Geschichten im Gegensatz zum König zeigen; schließlich die von Elias' Entrückung.

Zuerst die Nabotherzählung 1. Könige 21, ursprünglich verhältnismäßig einfach erzählt, gegenwärtig mit Auffüllungen überladen. König Abab möchte einen Weinberg, der seinem Palaste — wie es scheint: in Samarien — nahe lag und dem Jisreeliten Naboth gehörte, für seine Luxuszwcke erwerben. Aber Naboth, ein freigeborener Israelit von altem Schlage „mit der stolzen Freude des echten Bauern an dem angestammten Grund und Boden⁸⁹“, wies das Angebot des Königs zurück: „Jahve bewahre mich, dir meiner Väter Erbe zu veräußern!“ Unmutig kommt der König nach Hause; ein gesetzmäßiges Mittel, ihn zu zwingen, besitzt er nicht. Aber die Königin Isebel hat andere Gedanken, was ein König könne und was nicht: „Du willst den König spielen in Israel? Sei gutes Muts! Ich will dir den Weinberg verschaffen.“ So ließ sie denn in Naboths Heimat, in Jisreel, ein Saften anfragen, wie es bei einem „Schlage Jahves“, d. h. bei einer Landplage, gehalten zu werden pflegte⁹⁰), und eine Versammlung berufen, wie sie bei solchem Saften zusammenkam, um vor Jahve zu weinen und zu beten und den Grund des göttlichen Zorns zu erforchen (Joel 1, 14; 2, 15; Jerem. 36, 6. 9; 2. Chron. 20, 3. 4); zum Vorsteher der heiligen Versammlung aber wird auf Wunsch der Königin der offenbar besonders angesehene Naboth erwählt. Da treten, von der bösen Königin entboten, zwei falsche Zeugen auf und beschuldigen ihn der Lästerung Gottes und des Königs; das eben sei das große Verbrechen, weshalb Gott zürne, und Naboth, eben der Vorstehende in dieser heiligen Versammlung, sei der heuchlerische Srevler! Man sieht, wie fein auch diese Geschichte erzählt ist. Spätere fügen hinzu, daß der Rat von Jisreel, der das Saften auszurufen hatte, in den schurkischen Plan der Isebel mit eingeweiht war und die falschen Zeugen ge-

stellt hatte: aber wozu wären so viele Mitwiffer nötig gewesen⁴⁰)? Das aufs äußerste aufgebrachte Volk vollzog nun an dem Verbrecher die Strafe, die ihm gebührte: er ward gesteinigt. Das Grundstück des Hingerichteten aber fiel dem König zu. Er macht sich auf, den Weinberg in Besitz zu nehmen. So ist alles geschehen, wie die kluge Tyrerin gewollt hatte; nur mit Einem hatte sie nicht gerechnet, mit Jahve, der ins Verborgene schaut.

Bis dahin geht die Erzählung in gerader Linie; jetzt bricht sie plötzlich um und steigt zugleich mächtig in die Höhe. Elias tritt auf, bligartig wie immer. Die Erzählung schildert, wie der König nach solchen geschehener Sreveltat von dem Propheten betroffen wird, wie David von Nathan und Saul — wobei vielleicht geschichtliche Überlieferung zu Grunde liegt — von Samuel (1. Sam. 15). An Ort und Stelle trifft Elias den König; mit einem Wort zerreißt er das Lügengewebe: „Du hast gemordet und nun auch geraubt?“ Ein Straßenräuber bist du geworden! „An dem Ort, da die Hunde Naboths Blut geleckt haben, sollen sie auch dein Blut lecken!“ Ahab entgegnet: „Hast du mich gefunden, mein Feind?“ Hast du die schwache Stelle, nach der du so lange gesucht hast, entdeckt? Elias: „Ich habe dich gefunden!“

So schließt die Erzählung mit einer affektvollen Rede, ein besonders pathetischer Schluß. Eine Fortsetzung ist nicht mehr zu erwarten: denn daß diese Weissagung sich erfüllt hat, wird jeder glauben. So weist auch diese Geschichte, wie die Horeberzählung, über sich hinaus: eine echt prophetische Art, die wir auch sonst wiederfinden, (1. Sam. 15; 16; 28; 1. Könige 11, 29 ff.; 14; 2. Könige 8, 7 ff.; 13, 14 ff.). Allgemeine Voraussetzung der Erzählung ist, daß die Überlieferung sonst vom gewaltfamen Tode des Ahab erzählt hat. Zugrunde liegt ihr der Gedanke, daß Jahve den Mord rächt, auch am Könige.

Spätere Hände haben die Gelegenheit benutzt, um ihre eigenen Gedanken über Ahab und sein Haus hier Elias in den Mund zu legen⁴¹); war es doch die Sitte dieser Männer, die selbst Schüler von Dropheten waren, ihre

geschichtsphilosophischen Ideen in der Form prophetischer Reden auszusprechen. So verkündigt denn hier ein Zusatz den Untergang von Ahabs ganzem Hause (V. 20b—22. 24) mit denselben Worten, mit denen schon Jerobeam den Untergang geweisagt worden ist (14, 10f.). Ein Späterer fügt noch die Drohung über Isebel hinzu: die Hunde sollen sie fressen in der Burg von Jisreel (V. 23)⁴⁸); dieser Mann hat, wie es scheint, die Erzählung 2. Könige 9, 36 gelesen, wo dies Ende von Isebel berichtet wird. Ein weiterer Zusatz, der die Form einer Prophetenrede verläßt, bezeichnet Ahab als den größten Sünder in Israel (V. 25 f.).

Das Wort des Elias ist nicht an Ahab selbst in Erfüllung gegangen; erst Joram, Ahabs Sohn, hat das Verderben erreicht (2. Könige 9, 24). Das sollen die Verse 27—29 erklären; darnach hat Ahab Buße getan, dann aber ist ein neues Jahvewort durch Elias an ihn ergangen, daß das Unglück erst über seinen Sohn Joram kommen solle⁴⁹). Freilich wissen Spätere doch zu erzählen, daß die Hunde Ahabs Blut geleckt haben: nämlich als der Wagen, auf dem der König gefallen war, am Teiche von Samarien von dem Blut gereinigt wurde, und — wiederum ein Zusatz — daß die Dirnen sich dann in Königsblut gebadet haben (22, 38). Man sieht also eine Reihe von Zutaten, die über einander gewachsen sind, wie Blätter einer Blattknospe.

❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

2. Könige 1, 2—8. 17a erzählt von Ahasjas Tod. König Ahasja, Ahabs Nachfolger, Jorams älterer Bruder, ist krank und will den Baal-Sebub in Ekron, dessen Orakel damals offenbar weitberühmt war, befragen, ob er genesen werde: der König Israels den heidnischen Gott! Zur rechten Zeit ist auch diesmal Elias zur Stelle; er trifft die Boten: ist denn kein Gott in Israel, daß ihr den Gott von Ekron fragen müßt? Und nun verkündet er seines Gottes Wort: auf dem Lager, auf dem du liegst, mußt du sterben! Sofort kehren die Boten um, von dem Eindruck des Propheten betroffen, und melden dem König die Botschaft. Der fragt: Wie

Teiles seines Geistes, zugleich Besitzer seines Zauber-
mantels und darum sein Nachfolger in seiner Stellung
zu den „Prophetensöhnen“ geworden ist. Dies Ver-
hältnis des prophetischen Heros zu den Männern der
Zunft kommt sonst in den Erzählungen von Elias nicht
vor, wird aber in denen von Elisa häufig vorausgesetzt.

Der erste Teil, in drei Szenen auseinandergezogen
(1—3; 4—5; 6—7), schildert, wie Elisa dem Elias von
Gilgal bis Bethel, dann bis Jericho, dann bis an den
Jordan folgt. Auch dies eine schauerlich-abnungsvolle
Szene, wie sie in solchen Prophetenerzählungen häufig
sind. Elias weiß, was geschehen soll, und versucht,
mit Vorwänden Elisa zurückhalten: kein Mensch soll Zeuge
des großen Wunders sein! Auch die Prophetenjünger
ahnen es und erstaunen, daß Elisa es wagt, mitzugehen;
aber er gebietet Schweigen: über solche Geheimnisse
darf man nicht reden! Schließlich behält doch seine
Treue den Sieg: er wird gewürdigt, Zeuge des Un-
ausprechlichen zu sein! Diese Szene wird als besonders
interessant empfunden und ist daher dreimal wiederholt
worden. Dabei ist die Stilregel im Hebräischen, daß
man nicht genau mit denselben Worten repetiert: also
anders als bei Homer.

Am Schluß der Szene die wunderbare Spaltung
des Jordan, den Elias mit seinem Mantel schlägt, daß er
sich teilt und sie trocknen Fußes hindurchschreiten können:
eine Variante zu der Josuaerzählung, der an derselben
Stelle mit Israel durch den Jordan ging, und der Er-
zählung vom Mosewunder am Roten Meer. Parallelen
auch in indischer und griechischer Tradition⁴⁶). Der
Zweck dieses Zuges wird zunächst nicht deutlich, ist aber
aus dem Folgenden zu erkennen.

Die zweite Szene erzählt von Elias' Entaffung. Es
erscheinen plötzlich feurige Rosse und ein feuriger Wagen;
so fuhr Elias im Sturme zum Himmel! Was dieser
wundervolle Zug bedeuten soll, wird uns klar, wenn
wir hören, daß es nach altem orientalischen Glauben
viele feurige Rosse und Wagen am Himmel gibt
(2. Könige 6, 17); das sind die Sterne, nach uralter Auf-
fassung gewaltige Kriegshelden (Richter 5, 20), die auf

Seuerwagen am Himmel ihre Bahnen ziehen⁴⁷⁾, bei anderen Völkern, namentlich den Babyloniern, die Götter, nach israelitischem Glauben aber Jahves Diener, Dienstmannen des Jahve der Zebaoth, der Heerscharen. Zu ihnen ist Elias entboten: der streitbare Prophet, der hier auf Erden mannhaft für seinen Gott gekämpft hat, ist nach seinem irdischen Leben berufen worden, Gottes Kämpfe dort oben weiter zu führen; er ist der Himmlischen einer geworden. Das war Jahves Lohn für seinen Helden.

Elisa aber wird Elias' Nachfolger: zum Lohn für seine Treue hat ihm Elias einen Wunsch freigestellt, und er hat sich einen doppelten Anteil seines Geistes, den Teil des Erstgeborenen (5. Mose 21, 17) gefordert. Da hat Elias entgegnet: Er wird dir zuteil werden, wenn du es schauen kannst, wie ich „entrafte“⁴⁸⁾ werde. Als nun die himmlische Erscheinung naht, da schaut sie Elisa; das ist der Beweis, daß er Elias' Geist empfangen hat, denn nur der große Prophet vermag das Himmlische zu sehen (2. Könige 6, 17). Schön ist, daß sein erstes Empfinden dabei nicht die stolze Freude ist, auch nicht das Erschrecken über die überirdischen Wesen, sondern der Schmerz, daß Elias jetzt dahingeht und Israel seinen Vorkämpfer verliert. Er schrie: „Mein Vater, mein Vater! Wagen und Streiter Israels!“ Dann sah er ihn nicht mehr: wo er geblieben ist, mag der Erzähler in keuscher Zurückhaltung nicht sagen. Elisa aber zerreißt seine Kleider in höchster Aufregung und ergreift den Wundermantel, der Elias entfallen war. Dann tritt er an den Jordan, um die Zaubermacht, die er jetzt selber besitzen soll, zu erproben, und schlägt das Wasser, wie es Elias zuvor getan hatte: „Wo ist jetzt Jahve, Elias Gott?“ Und wirklich, das Wasser zerteilt sich: die Macht ist auf ihn übergegangen! Das erkennen die Prophetenjünger von Jericho, die von ferne stehen, an und fallen vor ihm zu Boden; Elias' Geist ruht auf Elisa!

Auch hier ein Zusatz (16—18), wonach sie ihn bitten, nachforschen zu dürfen, ob Elias' Leichnam nicht irgendwo liege, wohin ihn Jahves Geist getragen hat. Elisa erlaubt es widerwillig. Aber sie kehren unverrichteter

Sache zurück. Dies kurze Stück ist ein Nachtrieb, der auch den Ungläubigen den Beweis führen soll, daß Elias wahr und wahrhaftig „entrafte“ sei, vergleichbar also der Legende, wonach man vor Jesu Grab eine Wache von Kriegsknechten gesetzt haben soll (Matth. 27, 62 ff.). Daß diese Verse Zusatz sind, ergibt sich daraus, daß nach der alten Erzählung die Prophetenschüler schon im voraus gewußt haben, Elias werde entrückt werden, und daß sie bereits Elisa als seinen Nachfolger verehrt haben.

Neben diesen ausführlichen Erzählungen von Elias haben wir noch einige Notizen über ihn in einem andern Bericht (2. Könige 9, 1—10. 27), der außerordentlich lebenswahr erzählt und offenbar im allgemeinen vortrefflich unterrichteten Erzählung von der furchtbaren Revolution des Jehu, der, von Elisa angestiftet, seinen Herrn, König Joram, Ahabs zweiten Sohn, umbrachte, das ganze königliche Haus samt allen seinen Dienern ausrottete, selbst den mit Joram verbündeten Ahasja von Juda nebst seinen Prinzen tötete und den Baal in einem Meer von Blut aus Israel hinwegschwemmte. Als der Verräter den König getötet hat, da gebietet er seinem Begleiter Bidkar, den Leichnam auf das Grundstück zu werfen, auf dem sie sich gerade befinden; es war der Acker des Jisreeliten Naboth. „Gedenke, wie wir beide zusammen, als wir Ahab zu Pferde folgten, Jahves Wort über ihn hörten: Naboths und seiner Söhne Blut habe ich gestern gesehen, spricht Jahve, und will es dir heimzahlen auf diesem Acker hier“ (9, 26). Und auch eine furchtbare Drohung des Elias gegen Isebel wird hier (9, 36a) vorausgesetzt⁴⁹). Hier haben wir also eine neue Erzählung und zwar sicher eine recht zuverlässige, als Geschichtsquelle etwa der Absalomgeschichte vergleichbar und ursprünglich Teil eines größeren Geschichtswerkes; und auch diese Erzählung kennt den Mord des Naboth und weiß vom Baaldienst des Hauses Ahabs wie vom Hasse der Jahvepropheten Elias und Elisa gegen König und Königin und die ganze Dynastie.

Schließlich ist noch an die der Tempelchronik von Jerusalem entnommene Erzählung vom Königtum der

Gunkel, Elias: Jahve und Baal.

Athalja zu erinnern (2. Könige 11). Athalja, Ababs und Isebel's Tochter und wie ihre Mutter eine fanatische Verehrerin des Baal, Gemahlin des jüdischen Königs Ahasja, machte sich nach der Ermordung ihres Gemahls durch ein furchtbares Blutbad zur Königin von Juda; nach einiger Zeit aber ward sie durch eine Palastrevolution gestürzt und der Baaltempel, den sie gebaut hatte, zerstört. Also ein seltsames Nachspiel der israelitischen Ereignisse in Juda.





II. Kapitel.

Der erste Eindruck der Eliaserzählungen und namentlich der beiden größeren Kompositionen ist der einer majestätischen Schönheit; der Prophet hat ebenbürtige Erzähler gefunden, die an den Höhepunkten mit dramatischer Spannung und schlagender Kürze zu berichten wissen: ein Eindruck, der allerdings durch die vielen nachträglichen Zutaten stark verdunkelt wird. Diese Erzähler haben etwas von dem Grandiosen in Elias empfunden und es verstanden, diesen Eindruck wiederzugeben: Elias erscheint im rechten Augenblick und verschwindet alsbald, als habe ihn die Erde verschlungen (1. Könige 17, 2 f.; 18, 12; 2. Könige 1, 4); Meisterstücke sind die Geschichten von seinen Begegnungen mit dem König, vom Gottesurteil am Karmel, von seiner Verzweiflung unter dem Ginster, von seiner Entrückung, besonders aber vom Erscheinen Jahves im leisen Wehen.

Ebenso ist uns ohne weiteres der wertvolle religiöse Gehalt dieser Geschichten deutlich.

Wenn wir nun fragen, ob diese Erzählungen Sage oder Geschichte sind, so bleibt dabei — dies soll noch einmal ausdrücklich festgestellt werden — ihre religiöse und ästhetische Höhe völlig unangetastet⁶⁰⁾.

Geben wir uns aber dem Eindruck dieser Berichte unbefangen hin, so kann nicht zweifelhaft sein, daß hier nicht eigentliche Geschichte, auch nicht eine mit einzelnen sagenhaften Zügen vermischte Geschichte, sondern vielmehr, daß hier die Sage zu uns redet, die ja freilich mancherlei historisches Gut enthalten kann.

So sehr wir auch die Größe jener Gotteserscheinung am Horeb bewundern, wir glauben nicht mehr, daß

der Gott, der Geist ist, in diesen doch immer sinnlichen Formen sein Wesen den Menschen offenbare; für uns ist diese Erscheinung im leisen Weben trotz ihrer religiösen Höhe doch eine unvollkommene Offenbarung. Wir können Elias' Entrückung auf dem feurigen Wagen nicht anders beurteilen als die Himmelfahrt oder die Versetzung unter die Sterne, die andere Völker von ihren Heroen erzählen⁶¹⁾. Wenn es heißt, daß Elias die 450 Propheten Baals mit eigener Hand geschlachtet habe, so finden wir das ein wenig zu heldenhaft. Auch die Erzählung vom Mehltopf und Ölkrug, von der Zerteilung des Jordans durch den Mantel, noch mehr aber die von den Raben, die Elias speisen müssen, können wir nicht ohne einigen Zweifel lesen; mit größerem freilich hören wir manche der Wundergeschichten des Elisa, der selbst Eisen auf dem Wasser hat schwimmen lassen (2. Könige 6, 6). Man mag dem gegenüber sagen, was man will, unsere Zeit denkt über diese Dinge anders als jener alte Orient: bei uns wünschte auch der Wundergläubige im stillen, eine Geschichte wie die vom schwimmenden Eisen in der Bibel lieber nicht zu lesen, während jene alte Zeit sich gerade mit besonderer Freude solche herrlichen Dinge von ihren Gottesmännern erzählte. Natürlich ist zwischen Wunder und Wunder ein Unterschied; und der Historiker würde sehr fehlgehen, wenn er alles, was uns als Wunder erzählt wird, und selbst das, was ihm unerklärlich bleibt, aus der Geschichte striche; aber hier handelt es sich doch um solche Wunder, über die das Urteil kaum zweifelhaft sein kann. Ganz unmöglich wäre es für unsern historischen Sinn auch, diese Wunder etwa durch rationalistische Auslegungskünste aus der Bibel zu entfernen und vielleicht in dem Rabenwunder mit einer Änderung der Vokale aus den wunderbaren 'Orebim, Raben, ganz gewöhnliche 'Orebim, Araber, zu machen, oder die Erzählungen abzuschwächen und den toten Sohn der Witwe in einen scheinbaren zu verwandeln. — Nun steht es doch so, daß solche Wundererzählungen sehr häufig in alten Sagen auftreten: man denke an die mancherlei fremden Parallelen, die wir im ersten Kapitel aufgewiesen haben: das

alte Volk liebt es, derartige, über alles Menschliche hinausgehenden Taten von seinen Helden zu erzählen; und so ergibt sich für jedermann, ganz abgesehen davon, wie er dogmatisch zum Wunder stehe, die Frage: versteht man jene Erzählungen wirklich recht, d. h. so, wie sie ihrer Art nach verstanden werden wollen, wenn man sie für Geschichte hält, oder sind es Dichtungen?

Diese Frage zu beantworten haben wir noch eine Reihe von Entscheidungsgründen. Vergleichen wir einzelne Angaben der Eliaserzählungen unter sich und mit anderen beglaubigten Nachrichten, so finden wir in vielen Stücken große Abweichungen.

Nach den Eliasgeschichten⁵²⁾ haben Ahab und Isebel den Jahvedienst ausrotten wollen. Aber wir hören anderweit, daß Ahab seine von Isebel geborenen Söhne Ahasjahu (Jahve ergreift) und Joram (Jahve ist hoch), also nach Jahve genannt hat; solche Namengebung aber ist im hebräischen Altertum ein Akt des Bekenntnisses. — Auch die Verfolgung der Jahvepropheten ist nicht historisch: wir wissen von Prophetenvereinen, die zu jener Zeit in Bethel und Jericho bestanden (2. Könige 2). Ja, wir hören (1. Könige 22) von 400 Jahvepropheten, die Ahab befragt, und die ihm Heil und Gelingen für seinen Kriegszug weisagen; in derselben Geschichte tritt ein anderer Jahveprophet auf, Miska ben Jimla, ein Feind des Königs, dem doch bis dahin nichts Böses geschehen ist. — Die Eliaserzählung behauptet, daß nur 7000 Mann in Israel Jahve treu geblieben seien; aber der Bericht von Jehus Thronbesteigung setzt gelegentlich⁵³⁾ voraus, daß die Baalverehrer eine kleine Minorität in Israel waren, so wenige, daß sie nur gerade den Baaltempel in Samarien erfüllten. Die Erzählungen von Elias müssen also seinen Konflikt mit dem Könige sehr stark übertrieben haben.

Von großer Bedeutung ist ferner das Verhältnis der Eliasberichte zu denen von Elisa. Die Ähnlichkeit beider Erzählungsstoffe springt in die Augen: beide Propheten haben einen Knaben erweckt, den einzigen Sohn seiner Mutter⁵⁴⁾; beide den Ölkrug einer armen Witwe gefüllt

(Eliſa 2. Könige 4); beide führen den Ehrentitel: „Iſraels Wagen und Streiter“ (2. Könige 2, 12; 13, 14), d. h. ſein Schutz und Schirm im Kriege. Wichtiger iſt, daß von beiden die Salbung Jehu und das Königtum Baſaels (von Eliſa: 2. Könige 8, 7 ff.) abgeleitet wird; und daß beide Jahves Sieg über den Baal herbeigeführt haben ſollen, Eliſa durch Jehu Mörderhand, Elias am Karmel. Daß die zuletzt genannten Ereigniſſe nicht zweimal geſchehen ſein können, iſt klar: Jehu kann nur einmal geſalbt und die Baalspropheten können nur einmal ausgerottet worden ſein. Es bleibt alſo nur die Wahl: entweder Elias oder Eliſa. Nun haben wir einen im ganzen ſehr glaubwürdigen Bericht (2. Könige 9 f.), der uns zu erzählen weiß, wie Eliſa durch einen Boten den Gedanken einer Revolution in das Herz des wilden und profanen Jehu legte, wie dieſer Gedanke in Jehu und den übrigen Kriegsoberſten Feuer fing, ſo wenig ſie auch ſonſt gewohnt waren, auf die Worte der Propheten, die ſie für halbverrückt hielten, zu achten — die politiſche Situation in Iſrael war damals offenbar der Art, daß man unter den hohen Offizieren den Gedanken einer Revolution nur auszuſprechen brauchte, um ſie zu entfachen —, und wie Jehu den Haß der prophetiſchen Partei gegen den vom Hofe verehrten Baal benutzte, um die Dynaſtie zu entthronen und ſich an die Stelle zu ſetzen. Mag nun auch das einzelne in dieſem Bericht etwas dramatiſcher erzählt ſein, als es ſich in der nüchternen Wirklichkeit zugetragen hat, ſo ſehen wir doch hier in die Motive der Handelnden ſo deutlich hinein, daß wir nicht zweifeln können: Eliſa iſt es, der Jehu ſalben und durch ihn den Baal ſtürzen ließ. So iſt es alſo hier geſchehen, wie es auch ſonſt in der Sage zu geſchehen pflegt: das größere Geſtirn hat das Licht des kleineren zugleich mit erhalten; die großen prophetiſchen Taten, der Sturz des Hauſes Ababs und die Ausrottung der Baalspfaffen, ſind dem kleineren Manne von der Sage genommen und dem größeren gegeben worden, der im Vollbeſitz des Geiſtes war. Ja ſelbſt Eliſas Ehrentitel: „Iſraels Wagen und Streiter“ iſt dem Elias zugeſchrieben worden; aber Elias war nie-

mals Israels Schutzwehr gegen seine Feinde, sondern stets ein düsterer Unheilsprophet, eher ein „Verwirrer“ Israels, wie Ahab ihn nennt, als sein Helfer; Eliza aber, der unter Jehus Dynastie in den immer schrecklicher werdenden Aramäerkriegen treu zu König und Volk gestanden hat, hat auf diesen Titel allen Anspruch.

So verstehen wir nun auch den eigentümlichen Widerspruch der Karmel- und der Horeberzählung: nach der ersten trägt Elias den Sieg über den Baal davon; nach der anderen verzweifelt er zuerst an Jahves Sache und schaut dann den Sieg, aber nur von ferne. Hier steht offenbar Historisches und Sagenhaftes neben einander: historisch ist Elias' Klage, daß er allein stehe, unverstanden in seinem Eifer, daß er es müde sei, für eine erfolglose Sache zu kämpfen; sagenhaft aber ist der große Triumph, den der geschichtliche Elias nicht mehr mit Augen gesehen hat. Demnach haben wir die Karmelgeschichte zu verstehen nicht als eine wirkliche Begebenheit aus dem Leben des Elias, aber als den Traum seines glühenden Herzens oder als den seiner Anhänger: was hätten sie mehr gewünscht, als daß Seuer vom Himmel falle und für den wahren Gott entscheide, und daß der Prophet die Baalspfaffen schlachten könnte mit eigener Hand! Man darf in dieser Verschiebung einen charakteristischen Zug religiöser Sage sehen: die Späteren ertragen es nicht, daß der hochgefeierte Mann Zeit seines Lebens nur aufs Sehnen und Glauben wie wir alle angewiesen war, und sie nehmen auch Anstoß an der so profanen Weise, wie dann schließlich der Baal aus Israel ausgerottet ward.

Die Horebsage aber hat zwar festgehalten, daß die entscheidenden Gottesgerichte erst nach Elias' Dahingang geschehen seien, aber sie hat einen deutlichen Ausdruck dafür gesucht, daß diese Taten doch im Geiste des Elias getan seien: er hat noch selber die Werkzeuge dafür gefalbt.

So ergibt sich, daß eine starke Verfärbung eingetreten ist. Die Sage hat die Gestalt dieses gewaltigsten Propheten ins Ungeheure vergrößert.

Auch in der Geschichte von Naboths Morde sind Einzelheiten durch die spätere Überlieferung leise verändert⁵⁵⁾. Naboths Grundstück lag nach der älteren Tradition (2. Könige 9, 26) nicht beim königlichen Palast von Samarien, sondern eine Strecke weit vor dem Tore von Jisreel; und Naboth hatte auch Söhne, die mit ihm getötet wurden; auch hier erkennen wir leise dichterische Umbildung der Verhältnisse, wonach die Dinge einfacher und faßlicher gestaltet werden.

Sehr viel stärker tritt natürlich das Sagenhafte in der Entrückung des Elias auf; hier ist selbst Mythisches eingeflossen.

So schließen wir, daß die Erzählungen über Elias Sage sind. Dies ist nun nicht etwa sonderbar, sondern vielmehr gar nicht anders zu erwarten. Denn die alte Geschichtsschreibung Israels handelt zunächst von den Königen und ihren Taten. Zwar treten auch in solchen Berichten gelegentlich Propheten auf, dort nämlich, wo erzählt wird, wie sie in das Handeln der Herrschenden eingegriffen haben: so erwähnt die Geschichte von Jehus Aufstand sowohl den Elisa, der Jehu angestiftet, wie den Elias, dessen Prophezeiung Jehu erfüllt hat. Aber nur gelegentlich sprechen die alten Historiker von den Propheten. Eigentliche Geschichtsschreibung; die sich ausdrücklich mit Propheten beschäftigt, haben wir erst im Buche des Jeremia, von der Hand wohl des Baruch: da ist die Stilgattung der strengen Historie in einem prosaischer und objektiver gewordenen Zeitalter auch auf die Darstellung des Prophetenlebens übertragen. Wo aber die Geschichte verstummt, da redet die Sage; denn das Volk vergißt seine Helden nicht. Freilich haben die Erzählungen, die es von ihnen berichtet, nicht in erster Linie die Absicht, das Geschehene zuverlässig wiederzugeben, sondern den Zweck, die Begeisterung, die die Mitlebenden empfunden haben, nun auch die Nachgeborenen schmecken zu lassen. Diese Art volkstümlicher Erzählungen sind also stark subjektiv: in aller Naivität tragen die Erzähler ihre Empfindungen ein und gestalten die Geschichten nach den Bedürfnissen ihres Gemüts. Und zugleich ist das Interesse des Volkes ein anderes. Es

wünscht, von dem privaten Leben seiner Helden zu hören. So entsteht die Sage, die man ja nicht gering achten soll; denn sie offenbart uns aufs schönste, was die alte Zeit bewundert und verehrt hat, und sie läßt uns die intimsten Blicke in das Leben des antiken Volkes tun.

So unterscheidet sich also die Sage von der mehr gelehrten, historischen Literatur im Ton und in der ganzen Haltung. Und nun blicken wir noch einmal auf die Eliaserzählungen zurück und suchen mit reinem Sinn ihren Geist zu fassen. Wer möchte da so stumpfen Sinnes sein, daß er nicht den poetischen Duft dieser Geschichten empfinde! Nicht nüchterne Wirklichkeiten werden hier dargestellt, sondern große religiöse Wahrheiten sind hier in vollendete dichterische Form eingekleidet. Das Urteil also, dies alles sei Geschichte, ist falsch und ungenügend. Die Dichtung ist es, welche die Ereignisse dramatischer macht, die Situationen pointierter, die Helden gewaltiger. Da werden die wirklichen Verhältnisse, unter denen die geschichtlichen Personen stehen, nicht immer festgehalten: das Volk denkt sich diese Personen kindlicher, mehr nach persönlichen und weniger nach sachlichen Motiven handelnd, als es in Wirklichkeit der Fall ist; da wird in aller Unbefangenheit auch manches erzählt, was nur der Dichter, aber nicht der Historiker zu erzählen vermag. So ist es sagenhafte Übertreibung, wenn Ahab zu allen Völkern der Erde gesandt und ihnen allen den Schwur abgenommen haben soll, Elias befinde sich bei ihnen nicht. Weniger grotesk klingt, aber doch ebenso unmöglich ist, daß König Ahab die Jahvereligion selbst verfolgt habe: aber ein König hat die Religion seines Volkes nicht so in seiner Hand, wie es diese naive Betrachtung annimmt. Die Sage stellt sich in ihrer Kindlichkeit vor, Ahab habe in eigener Person zusammen mit seinem höchsten Minister Sutter für die Rasse gesucht; wofür der geschichtliche Ahab doch wohl geringere Beamte gehabt hätte. Die Sage weiß auch nichts von den staatsklugen Gedanken, die ihn zur Einführung des Baaldienstes bewogen haben, noch versteht sie seinen sachlichen Konflikt mit Naboth,

sondern sie motiviert alles einfacher: er ward von seiner Gemahlin verführt; so entschuldigt das Volk zugleich den eigenen König und mißt die Schuld der Fremden bei. Volkstümliches Interesse verrät sich, wenn von Elias erzählt wird, wie er in der Wüste wunderbar ernährt worden sei, und was für merkwürdige Dinge er im Hause der Witwe getan habe: hier ist das Fehlen des Namens der Frau ein deutliches Zeichen, daß wir uns auf dem Gebiet der Dichtung befinden. Sage ist es auch, wenn berichtet wird, was König und Königin in ihrem Zimmer geredet haben; dabei wäre die Frage, woher der Erzähler das wisse, — eine Frage, auf die jeder Historiker muß antworten können — eine Mißhandlung der treuherzigen Erzählung.

Schließlich erinnern wir noch an die Stilbeobachtungen, die wir im ersten Kapitel gemacht haben. Wir haben gesehen, daß diese Erzählungen noch deutliche Merkmale davon an sich tragen, daß sie der mündlichen Überlieferung entstammen. Wir haben z. T. feststellen können, wie sie in einer Geschichte allmählich entstanden sind.

Und damit haben wir den richtigen Gesichtspunkt für diese alten Erzählungen gewonnen. Wir können uns ihrer jetzt, da wir ihre Eigenart erkannt haben, von Herzen freuen: es sind unbewußte Dichtungen des Volkes — mögen auch die letzten Erzähler, die das Ganze gestalteten, noch manches hinzugefügt haben — ein schönes Zeugnis dafür, daß das Gedächtnis des Heros nicht untergegangen ist, daß es nach seinem Tode Menschen gegeben hat, die seine Gedanken verstanden, die ihn verehrten und bewunderten, die alle die großen Ereignisse der folgenden Zeit, den Sturz der Dynastien in Israel und Aram und die schrecklichen Aramäerkriege, von ihm abgeleitet, ja die zu ihm aufgeblickt haben wie zu einem der Gotteshelden am Himmel.

Weniger hoch als diese Sagen stellen wir natürlich die mancherlei legendarischen Zusätze, wie die Erzählung von dem himmlischen Feuer, das Ahasjas Boten verzehrt haben soll, oder von dem Wasser, mit dem Elias das Opfer am Karmel zu allem Überfluß begießen

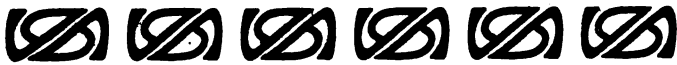
läßt: denn ihnen fehlt gerade der eigentliche Schmuck der Sage, nämlich die Naivität.

Als den Sitz der Eliastradition haben wir die Kreise von Propheten und Laien zu denken, die sich um Elia scharten. Diese Kreise sind es auch, welche die Gedanken des Elias weiter fortgesetzt haben, eine Tradition, in die dann später Männer wie Amos, Hosea und Jesajas eingetreten sind. Als Heimat der Erzähler haben wir vorwiegend das Nordreich anzunehmen: was auch daraus hervorgeht, daß Beerseba gelegentlich (1. Könige 19, 3) ausdrücklich eine jüdische Stadt genannt wird. — Manche Anzeichen, besonders der altertümliche Ton der Erzählungen, belehren uns, daß die Sagen nicht zu lange nach dem Tode des Elias niedergeschrieben sein müssen. Besonders bemerkenswert ist, daß der Kampf gegen den volkstümlichen Gottesdienst, der ein Jahrhundert später die Prophetie charakterisiert, bei Elias vollständig fehlt. Hieran erkennt man, daß das Bild des Elias doch im ganzen treu bewahrt sein muß und nicht etwa vom Standpunkt der späteren schriftstellerischen Prophetie entworfen ist⁵⁶).

Denn es würde ein schwerer Irrtum sein, wenn man glaubte, eine solche Sage könne nichts oder nur ganz wenig Historisches enthalten. Daß auch in der Eliaserzählung gewisse Hauptpunkte historisch sind, beweisen vor allem jene Anspielungen in der Jehuerzählung, die uns den Baaldienst des Hauses Ahab und besonders Isebels, den erbitterten Kampf einer Prophetenpartei gegen König und Königin und selbst die Nabothgeschichte beglaubigen. Rückschlüsse können wir ferner aus der Erzählung von Athalia ziehen: da sehen wir, wie die Verehrung des Baal in Ahabs Familie erblich war, zugleich aber, daß das Volk von Juda den fremden Kultus haßte. Der Vater Isebels, Ithobaal, wird auch in den von Josephus mitgeteilten Fragmenten des Menander von Ephesus erwähnt⁵⁷). Menander erzählte auch von einer unter Ithobaals Regierung vorgefallenen und ein Jahr lang dauernden Dürre, die nach der phönizischen Überlieferung auf einen Bittgang König Ithobaals hin durch heftige Gewitter beendet ward. Jose-

phus kombiniert diese Dürre mit der von Elias geweis-
sagten. Also selbst die Hungersnot, von der die Elias-
sage berichtet, kann historisch sein. — Aber auch von solchen
einzelnen Bezeugungen abgesehen, würden wir überzeugt
sein, daß die Sage eine so gewaltige Sigur ohne einen
geschichtlichen Hintergrund niemals erfunden hätte; und
wie hätte auch in den wenigen Jahrzehnten, die zwischen
den Ereignissen und den Erzählungen liegen, eine
vollständige Verschiebung des Geschichtlichen eintreten
können?





III. Kapitel.

Bei solchem Quellenbefunde ist es natürlich unmöglich, eine Lebensgeschichte des Elias zu zeichnen; und nur das kann die Aufgabe sein, die Person und vor allem die Gedanken des Mannes zu erkennen. Wir gehen im folgenden zunächst von den wenigen beglaubigten Notizen über Elias aus und befolgen bei der historischen Verwertung der sagenhaften Erzählungen die Methode, daß wir uns nicht sowohl auf die einzelne, von Elias erzählte Begebenheit beziehen, sondern daß wir versuchen, das Typische daraus zu nehmen: ob Elias z. B. wirklich einmal wie Moses am Horeb weilte, lassen wir dahingestellt; aber wenn die Erzählung ihn so Mose gleichstellt, so wird darin sicherlich der Eindruck der Zeitgenossen von Elias hervortreten; die Szenen in Sarepta sind sagenhaft; daß sich Elias aber etwa in dieser Art auf phönizischem Boden benommen habe, stimmt zu dem übrigen Bilde sehr wohl überein und ist nicht zu bezweifeln. Serner vergleichen wir das von Elias Berichtete mit dem, was wir anderswoher über verwandte Personen seines Volkes hören: wenn wir zu bestimmten Zügen der Eliastradition frappante Parallelen in weit entfernten und literarisch ganz unabhängigen historischen Quellen finden, dürfen wir uns wohl dem Vertrauen hingeben, auf festen geschichtlichen Boden gestoßen zu sein. Dabei muß es uns freilich genügen, bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu kommen und einige Hauptpunkte zu erkennen: eine ins einzelne gehende Scheidung des Historischen und Sagenhaften ist unmöglich⁵⁹).

Elias ist ein Prophet, ein Nabi'. Das Prophetentum zur Zeit des Elias wies mancherlei verschiedene Gestaltungen auf⁵⁹⁾: da gab es Ekstater, die in schrecklichen Krämpfen Leibes und der Seele die Hand Jahves auf sich laßen fühlten; da gab es einige unter diesen, die von Jahve wunderbare Gesichte empfangen, die — so glaubte man von ihnen — im stande waren, mit ihren feineren Organen Dinge zu hören und zu sehen, die kein menschliches Ohr vernehmen und kein Menschenauge schauen kann, die etwa vorauszusagen vermochten, was übers Jahr geschehen werde, weil sie im Rat der Himmlischen, wo das Künftige beschlossen wird, gestanden hatten; ferner solche, die aus diesen geheimnisvollen Zuständen ein Gewerbe machten und sich für eine Belohnung von den Laien befragen ließen. Da saßen Propheten in Genossenschaften zusammen, um den Geist der Ekstase und Vision in sich zu pflegen, als eine Prophetenzunft. Da gab es einzelne, die zu groß waren, um in den Dingen des gewöhnlichen Lebens aufzugehen und auf die unwichtigen Fragen des Privatmannes zu antworten, sondern die dem Könige zur Seite standen und ihm in Krieg und Frieden, so oft er fragte, Jahves Willen verkündeten, so z. B. Elisa unter der Dynastie des Jehu. Und wieder hören wir von anderen, die selbständig auftraten, ungefragt, unwillkommen und unbelohnt, weil der Geist sie trieb, Jahves Zorn über dies sündige Volk auszuschütten; solche Männer sind Abia, der gegen Salomo auftrat und den Aufstand des Jerobeam anstiftete, Michä ben Jimla, der dem Ahab nur Übles weissagte, Elisa unter der israelitischen Omridynastie; und hierher gehört auch Elias. So können wir also den Elias in eine uns auch sonst bekannte Klasse von Männern einordnen: er ist der Größte unter den prophetischen Heroen.

Sreilich, das charakteristisch Prophetische, das schon die ältesten ekstatischen Nebi'im besitzen, ist auch bei ihm noch völlig deutlich. Die Sage setzt auch von ihm jene wunderbaren Zustände voraus, wo Jahves Geist den Menschen ergreift und ihn in rasendem Laufe dahin trägt, über Berg und Tal, mitten im Regen, eine ge-

waltige Strecke weit: wobei der Mensch übrigens auch einmal zu Schaden kommen kann — nachher findet man vielleicht seinen Leichnam, zerstückt, in einer Schlucht (1. Könige 18, 12 ff. 46; 2. Könige 2, 16). Und doch wird Elias anderseits geschildert als ein Mann klaren Geistes: er weiß nichts von den Mitteln, wodurch Baals Propheten den Gott wecken: er redet mit vollem Bewußtsein im Namen seines Gottes. Auch die Gabe, wunderbar zu hören und zu sehen, besitzt er; man hat sich von ihm erzählt, er habe das Rauschen des Regens stundenlang vorher gehört. Und anders als bei gewöhnlichen Menschen wirkt sein Wort; er ist im Stande — so glauben seine Zeitgenossen —, wirkende Jahweworte zu sprechen: er vermag in Jahves Namen dem Regen zu gebieten, und der Regen gehorcht! Dies also müssen wir uns vorhalten, wenn wir ihn verstehen wollen: er ist kein gewöhnlicher Mensch; sein ganzes Wesen macht einen seltsamen, überwältigenden, unheimlichen Eindruck; alle Wunder hat ihm seine Zeit zugetraut. Er hat „etwas, was jene Männer den Unsichtbaren näherstellte als den Menschen, etwas, was die einen faszinierte und die anderen, so das dämonisch große Gegenbild des Elia, die Isebel, zu rasendem Widerstand erhitzte“⁶⁰). Zu dem Wunderbaren gehört auch die Art seines Auftretens: plötzlich zur Stelle, plötzlich verschwunden. Er redet kurz: gewaltige, flammende Worte.

Viele der Propheten gewöhnlichen Schlages mochten Elias in manchem ähnlich sein; aber er ist doch viel mehr als sie. Er verschmäht es nicht, Gaben von Gläubigen in Empfang zu nehmen; aber er ist weit entfernt, aus dem Prophetentum ein Gewerbe zu machen. Der große Mann mag sich einmal zur Not des Armen hinunterneigen und einer Witwe helfen; aber sein eigentlicher Wirkungskreis sind die großen Dinge, die das ganze Volk angehen. Er ist, wie auch andere zu seiner Zeit waren, ein „politischer“ Prophet; aber er steht nicht wie die gewöhnlichen Politiker unter den Propheten auf Seite der Herrschenden, sondern er tritt vielmehr dem König entgegen: hierin also gleicht er einem Micha, dem Feinde Ahabs, einem Abia, einem Samuel, als der

Sauls Königtum verwarf. Ja, mehr als Samuel und Ahia, er steht im Gegensatz zu seinem Volke selbst: er weissagt Verderben über Israel. Er hat etwas in sich, was ihm mehr ist als sein Volk. Und hierin erkennen wir seine Verwandtschaft mit dem größten unter allen israelitischen Gottesmännern, mit Mose, der auch mit seinem widerstrebenden Volke ringen mußte, noch deutlicher aber mit den großen schriftstellerischen Propheten, die auf Elias folgten, mit der Kette der „Propheten“, die mit Amos, Hosea, Jesajas beginnt. Alle diese Späteren weissagen wie Elias von Israels Schicksalen, sie sind Unheilsspropheten, im Hader mit ihrem Volke. Sie sind die legitimen Fortsetzer des Werkes des Elias.



Was ist der Inhalt der Verkündigung des Elias?

Bei zwei großen Gelegenheiten ist Elias aufgetreten — beide sind historisch beglaubigt —, bei der Einführung des Baalkultus, bei dem Justizmord an Naboth, für die Alleinverehrung Jahves in Israel, für Recht und Gerechtigkeit;

beidemale Unheil verkündigend: Jahves Gericht über den Frevel; beidemale in derselben Stimmung: zornig glühend für Jahves gutes Recht, im „Eifer“ für Jahve.

Damit haben wir den Herzpunkt der Prophetie des Elias getroffen. So faßt er selbst in der Sage das Werk seines Lebens zusammen: „Geeifert, geeifert habe ich für Jahve, den Gott der Zebaoth!“

Hiermit ist der Charakter des Mannes geschildert: er ist eifrig, zornig, eine leidenschaftliche Natur: die Männer dieser alten Zeit kann man mit einem Worte schildern, wobei wir freilich die vereinfachende Darstellung der Sage in Abrechnung bringen müssen. So ist Elias stets im Zorne, ergrimmt gegen Jahves Feinde, bei Gelegenheit auch freimütig hadernd mit seinem Gott. Von dieser Grundstimmung heben sich um so wirkungsvoller die Ausnahmen ab, von denen die Sage erzählt, da er einer gläubigen Seele freundlich hilft, oder jene sich tief

einprägende Szene unter dem Ginsterbusch, wo er selbst, der Gewaltige, einmal schwach wird wie ein anderer Mensch.

Und dem Heros gleicht der Gott, für den er streitet: Jahve ist ein eifriger, zornmütiger Gott; nur freilich, daß der Gott größer ist als der Mensch. Der Mensch verzweifelt, wenn er den Erfolg nicht sieht; aber Gottes Gerichte haben Zeit; freilich des Menschen Tage auf Erden sind kurz, Gott aber lebt in Ewigkeit. Und der Mensch ist auch weichmütiger als der Gott: Elias hadert mit Jahve, wenn ihm sein Walten zu hart, zu grausam erscheint.

Und wieder tritt uns bei diesem Worte „eifrig“ jene große Reihe von Männern entgegen, die wir soeben mit Elias verglichen haben, von dem zornigen Moses an sie alle einig in dem Bekenntnis, daß der Eifer für Jahve sie verzehrt hat. Diese zahlreichen Parallelen verbürgen uns, daß die Sage Elias' Charakter richtig erfaßt hat.

So eifert Elias für Jahves alleinige Verehrung in Israel gegen den Baaldienst⁶¹⁾.

Was König Ahab beabsichtigte, als er für seine Gemahlin dem tyrischen Baal, d. h. dem Melkart, den die Griechen Herakles nennen, in Samarien einen Tempel baute, hat die Sage nicht festgehalten. Sie begnügt sich mit der Vorstellung, daß er von seiner Frau dazu verführt ward, und mit dem Urteil, daß es ein Srevel wider Jahve war. Wir aber erkennen, daß Ahab politischen Erwägungen folgte. Eine bedeutungsvolle Parallele finden wir dafür in Salomos Geschichte, der dem moabitischen Ramos, dem ammonitischen Milkom und der sidonischen Astarte „Höhen“ errichtet hat (1. Könige 11, 7; 2. Könige 23, 13). Salomo hat diese Heiligtümer gebaut, gewiß nicht nur, wie die volkstümliche Überlieferung auch bei ihm erzählt, von seinen fremdländischen Frauen dazu bewogen, sondern zugleich im Interesse seines Staates: wenn er König in Ammon und Moab sein und mit Hiram von Tyrus im Bündnis stehen und Verkehr pflegen will, wenn seine Hauptstadt Jerusalem eine Empore der umwohnenden Völker werden

soll, so müssen die Götter seiner Untertanen und seiner Bundesgenossen dort ihren Kultus haben. Ebenso ist bei Ahab der Baalkult Folge eines Bündnisses⁶²): der weitblickende Fürst schloß sich an das reiche Phönizien an: Tyrus war ja der große Markt, wo Israel die Erzeugnisse seiner Flur absetzen konnte und von wo Wohlstand und höhere Kultur in Israel einströmen mußten. Dies Bündnis aber schien um so mehr durch die Lage der Dinge gegeben zu sein, als Israel von den phönizischen Kaufmannsstädten — im Unterschied von seinen Nachbarn im Nordosten, den kriegerrischen Aramäern, — keinen feindlichen Angriff zu erwarten hatte: die Phönizier haben, soweit wir wissen, Israel niemals bekämpft. Vielleicht hat man auch an gemeinsamen Widerstand gegen die damals immer näher rückenden Assyrer gedacht. Zu stande gekommen ist dieser Bund vielleicht schon zu Zeiten König Omris, des Vaters des Ahab; Omri war, wie wir aus assyrischer Tradition wissen, der Neubegründer des israelitischen Nordreichs. Darauf führt auch das Scheltwort des Elias an Ahab: „Ich habe Israel nicht verwirrt, sondern du und deines Vaters Haus“ (1. Könige 18, 18). Und so liegt es ja in der Natur der Sache: die Ehe mit Isebel wird zu Lebzeiten Omris geschlossen worden sein und den Staatsvertrag besiegelt haben. Begreiflich genug, daß die fremde Königstochter mit hohen Ehren in Samarien aufgenommen ward; daß sie selbst, die stolze Königin⁶³), sich als Tyrerin dem halbbarbarischen Israel weit überlegen fühlte und tyrisches Wesen, auch im fremden Volke, nach Kräften begünstigte, und daß der König ihr, ihrem Gefolge, den Priestern und Propheten, die sie mitbrachte, und etwa einer Kolonie phönizischer Händler, die man herbeizuziehen sich bemühte⁶⁴), einen Tempel für ihren einheimischen Gott errichtete. Dabei war König Ahabs Absicht sicherlich nicht, sich dem Jahvedienst entgegenzusetzen. Er selber verehrte nach wie vor auch Jahve. Und wenn vielleicht auch die Höflinge und Vornehmen den neumodischen Baalkult mitmachten, so wird er dennoch in die niederen Kreise des Volkes schwerlich sehr weit gedungen sein.

Die Masse des Volkes wird an dem neuen höfischen Gottesdienst vielleicht mehr oder weniger Anstoß genommen, aber ihn jedenfalls nicht für einen ungeheuren Frevel gehalten haben; und dies wird der historische Kern der Klage des Elias am Horeb sein, daß er allein stehe und sein ganzes Volk gegen sich habe. Ja, wenn der alte Gott Israels mit Gewalt durch einen neuen hätte ersetzt werden sollen, wenn man Jahves Altäre zerstört und seine Propheten ermordet hätte, dann hätte sich gewiß ein Sturm der Entrüstung erhoben. Aber von alledem war nicht die Rede; der Baaldienst blieb eine Privatfache des Hofes. So finden wir denn unter Ahabs Beamten auch Jahvepriester (2. Könige 10, 11) und, was mehr sagen will, in seinem Gefolge auch Jahvepropheten (1. Könige 22, 6). Das Israel jener Zeit war nicht monotheistisch, ja, es war nicht einmal konsequent monolatrisch⁶⁵), d. h. es wurden in Israel neben Jahve gelegentlich auch andere Götter verehrt. Noch rauchten damals überall im Lande die Scheiterhaufen auf den uralten kanaanäischen Altären, zur Zeit des Elias längst von israelitischer Hand entzündet, wenn gleich der Baal, d. h. der göttliche Eigentümer des Ortes, meist dem israelitischen Jahve gleichgesetzt wurde. Und auch Salomos Höhen, die er den fremden Göttern errichtet hatte, standen, von niemanden angetastet, bis auf Josias' Zeit (2. Könige 23, 13).

Später, als gegen Ahabs Baaltempel die Polemik einiger Jahvepropheten aufflammte, als diese und die Baalpropheten Isebel unter einander den erbittertsten Kampf begannen, mag auch die Haltung des Königs feindseliger geworden sein: diese Vertreter Jahves durchkreuzten ja in ihrer Intoleranz seine politischen Pläne; sie schleuderten furchtbare Worte gegen ihn und sein Haus, sie wiegelten das Volk gegen ihn auf; ja, diesen Männern war in ihrer Leidenschaft alles zuzutrauen: selbst Revolution und Königsmord! Damals mag Ahab also auch einige dieser Propheten verfolgt haben. — Eigentümlich ist, daß der König Judas mehrfach als der Strömere gilt (1. Könige 22, 5. 8; 2. Könige 3, 14): er muß sich zu diesen Propheten und ihren Gedanken freundlicher gestellt haben.

Die Sage hat die ganze komplizierte Stellung Ahabs nicht festgehalten: sie hat den Gegensatz vereinfacht und vertieft: so wird er ein Unterdrücker der Jahvereligion.

Es herrscht damals eine Situation, gleichartig derjenigen, in der stets Propheten in Israel aufgetreten sind: zunehmender Wohlstand des Volkes, Israel aufgeschlossen den Einflüssen der Fremde, in fremder Sitte allen voran König und Hof; im Hintergrunde aber die immer näher ziehende Donnerwolke, die das Verderben bringen soll, hier das aramäische Reich von Damaskus. Aber gerade in solcher Zeit, wo die alten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse sich immer mehr verändern, wird das Volk von einer gewaltigen Gährung erfaßt, und leidenschaftlicher Ruf nach den alten, bessern Zuständen wird laut. Propheten erstehen, die in der großen Katastrophe, die herannahet, Jahves Gericht über den Srevel erkennen. In ähnlicher Zeit haben Amos, Hosea und Jesajas von Assur, hat Jeremias von den Chaldäern geweisagt; gegen König Ahabs Baaltempel ist Elias aufgetreten.

Zu groß war seine Begeisterung für Jahve, als daß er den Baal neben ihm hätte dulden können. In seinem Herzen war nicht Raum für zwei Götter zugleich. Entweder Jahve oder Baal! Sie vereinigen zu wollen ist unerträgliche Halbheit. Höhnisch fordert er in der Sage das Volk auf, doch lieber Baal allein zu verehren. „Wie lange hinkt ihr auf beiden Knien? Ist Jahve der Gott, so folget ihm! Ist es Baal, so ihm!“

Das ist eine bewußte, exklusive Monolatrie, die den Synkretismus⁶⁹ als Abfall verwirft. Zwar hat Elias nirgends die abstrakte Sorderung der Monolatrie formuliert; für ihn handelt es sich nur um den Melkart von Tyrus und etwa noch den Baal-sebub von Ekron. Aber was von den Baalen gilt, gilt notwendig auch von jedem andern Gott. Man kann die Stimmung des Elias in die Worte fassen: Ich bin Jahve, dein Gott; du sollst nicht andere Götter haben neben mir; denn Jahves Name heißt ‚eifrig‘: er ist ein eifriger Gott (nach 2. Moße 20, 2 f.; 34, 14).

Es ist nicht leicht, die Stellung des Elias in der Religionsgeschichte in diesem Punkt richtig zu schildern. Denn einerseits ist sicher, daß er in dieser, jeden andern Gott ausschließenden Begeisterung für den einen Jahve der Mehrheit seines Volkes unverständlich war; dies eben ist ja die Tragödie seines Lebens. Andererseits hat man doch auf seine Predigt gehört; er ist der „Verwirrer“ seines Volkes geworden, wie man ihm vorwarf; er hat mit seinen Worten einen Brand entfacht, der das Haus des Königs ansteckte und verzehrte, so daß niemand übrig blieb. Und in Juda ist der Baal durch „das Volk des Landes“ ausgerottet worden. Auch ist die Jahvereligion von Anfang an, schon von Mose Zeiten her, eine eifernde Religion gewesen, und schon in der ältesten Zeit ist die Verehrung des Baalpeor — Zeugnis dafür die alte Sage (4. Mose 25, 1 ff.) — als Sünde, als Abfall empfunden worden. Wir dürfen beide Reihen von Beobachtungen vereinigen, indem wir annehmen, daß in Elias und seinen Gefinnungsgenossen Stimmungen des ältesten Israel, die seit der Einwanderung in Kanaan in weiten Kreisen vergessen waren, und die nur unter wenigen fortlebten, jetzt in dieser Krisis des Volkes und der Religion wiederum auftraten. — Jedenfalls kennen wir die Bedeutung dieser Stimmung der Monolatrie für die Folgezeit. Schon die Eliasfrage zeigt, wie diese Gedanken weiter wirken: diejenigen, die sich diese Geschichten erzählten, haben den Synkretismus des Ahab nicht anerkannt; sie behaupten, Ahab habe nicht Jahve neben Baal verehrt, sondern sei von Jahve abgefallen: wer nicht allein für Jahve ist, der ist wider ihn. Die kommenden Propheten werden den Ton, den Elias angeschlagen hat, machtvoll weiter schallen lassen. Den Haß des Elias gegen Baal wird die Nachwelt hegen gegen jeden heidnischen Gott: die Götter der Heiden sind Nichtigkeiten; Jahve gehört die ganze Erde; er ist ihr Herr und Schöpfer. Der Haß gegen die fremden Götter wird in der Folgezeit Israels Elend noch verschärfen: es wird nicht nur verachtet werden als eine zertretene Nation, sondern zugleich verhaßt sein, ein odium generis humani⁶⁷⁾. Aber der jü-

dieser Monotheismus wird, wenn die Zeit voll ist, die Herzen der Heiden gewinnen: das Heil kommt von den Juden.

Doch das ist eine weitentfernte Zukunft, die Elias mit vorbereiten half, aber von der er selber nichts abnte. Wenn er selber das Programm der Monolatrie nicht formuliert hat, so noch viel weniger das des Monotheismus. Aber die Stimmung des Monotheismus beherrscht ihn. Er hat die Frage gestellt, nicht, ob Jahve mächtiger sei als der Baal, sondern ob Jahve oder Baal „der Gott“ sei. Er hat die Ohnmacht des Baal verhöhnt. Er hat, der Sage zufolge, in Jahves Namen den neuen König über Aram gesalbt. Seine Anhänger erzählten sich, daß er auch auf phönizischem Boden Wunder Jahves getan habe. Aber bedeutsam ist doch, daß die Sage nicht hinzusetzt, was man in der späteren Zeit nicht verfehlt hätte zu berichten, daß die Witwe von Sarepta sich zu Jahve bekehrt habe. Sie sagt nur: „Jetzt erkenne ich, daß du ein Gottesmann bist, und daß Jahves Wort in deinem Munde Wahrheit ist.“ Auf höherem Standpunkt steht schon das Bekenntnis des von Elisa geheilten Aramäers Naeman: „Jetzt erkenne ich, daß kein Gott auf Erden ist, es sei denn in Israel“ (2. Könige 5, 15). Aber freilich, er fügt die Bitte hinzu, sich Erde von Kanaan mitnehmen und im Tempel des Rimmon zu Damaskus ausschütten zu dürfen, um so auch in fremdem Lande auf Jahves Boden zu stehen und zu Jahve beten zu können — eine Bitte, die Elisa bewilligt. Diese Helden, Elias und Elisa, eifern für Jahve in Israel; kommen sie mit Fremden in Berührung, so denken sie auch da nur an Jahve. Niemals hätte Elias in Sarepta einen anderen Gott verehrt. Aber Theorien haben sie nicht ausgesprochen. Dennoch ist Elias ein Markstein in der Entstehung des Monotheismus.



Daß Elias wider den Baal kämpft, hat offenbar zuerst den Grund, weil Baal dem Jahve in Israel den Rang streitig macht. Er eifert für Jahve und darum

wider den fremden Gott. Aber Elias hat auch positiven Haß gegen den Baal. Jahve und Baal sind nicht etwa ähnliche Personen, die nur zufällig im Streit um die Herrschaft wären, sondern sie sind im Innersten verschieden; sie vertreten entgegengesetzte Prinzipien. Baal ist die Verkörperung der Naturreligion Kanaans; Jahve aber ist der ernste, zornige Gott der Väter, der Wüste, des Horeb.

Die Eliasage hat den Propheten und seinen Gott aufs herrlichste gezeichnet; aber sie hat wenig von dem Charakter Baals festgehalten; begreiflich genug: viel zu bitter war die Feindschaft gegen ihn, als daß man auch nur seinen Namen in den Mund hätte nehmen mögen. Aber ein Wort Jehus gibt uns erwünschten Aufschluß: als König Joram, Ahabs und Isebels Sohn, nichtsahnend dem Mörder entgegenfährt, redet er ihn an: „Bringst du Gutes, Jehu?“ Jehu antwortet: „Wie Gutes? noch währt die Unzucht deiner Mutter Isebel und ihre viele Zauberei!“ — Hier haben wir in zwei Worten den Eindruck des Israeliten vom tyrischen Baaldienst: er ist Unzucht und Zauberei. Sicherlich ist ein solches Wort nicht einfach eine objektive Schilderung der phönizischen Religion, sondern das Scheltwort eines Feindes, der sich bemüht, möglichst beschimpfend zu sprechen: er nennt ja die Mutter des Königs eine Dirne und Zauberin, ein unzüchtiges Weib, das mit ihren Zauberkünsten die Männer berückt⁶⁸⁾! Und wir wissen aus der Religionsgeschichte, nicht nur des Altertums, zur Genüge, wie schonungslos die Religionen einander zu bekämpfen pflegen. Aber anderseits ist dieser Vorwurf der Unzucht und Zauberei auch gewiß nicht einfach erfunden. Wir erkennen aus zahlreichen Nachrichten, wie richtig der Israelit mit dem Worte „Unzucht“ den Baaldienst charakterisiert⁶⁹⁾. Eine große Rolle spielte in dieser Religion die Wollust: im Taumel der geschlechtlichen Lust nimmt der Baalverehrer an dem Leben seiner Gottheit teil. Und dieser Kult ist zugleich „Zauberei“: auch das ein Schimpfwort; denn schwerlich glaublich ist, daß die Königin Israels „Zauberei“ im eigentlichen Sinne, d. h. die verruchte Kunst, die den Menschen durch allerlei

geheime Praktiken etwas Böses antun will, getrieben habe. Dergleichen hat in Phönizien sicherlich nicht anders als in Babylonien als verboten gegolten. Vielmehr, was den Israeliten am Baalkult auffiel, das war die „weiße Magie“, durch die man allerlei Böses von sich abzuwenden und den argen Zauber zu vereiteln hoffte⁷⁰). Aber auch diese Art der Gegenzauberei verpönt die prophetische Partei⁷¹): sie will nichts wissen von dem dumpfen Aberglauben und dem Gotteszwang. Und in ihrer leidenschaftlichen Abwehr läßt sie sich auf so feine Unterschiede wie „Zauber“ und „Gegenzauber“ nicht ein; sie schleudert der eigenen Königin die furchtbare Anklage ins Gesicht, sie sei eine Hexe, sie treibe das menschenfeindliche und todeswürdige (2. Mose 22, 17) Verbrechen der Zauberei! — Zu dieser kurzen Charakteristik aus Jehus Mund stimmt die lebendige Beschreibung der Propheten Baals in der Eliasage, wie sie am Karmel in heiliger Raserei um den Altar tanzten und sich „nach ihrer Religion“ mit Schwertern verwunden, bis sie von Blut triefen. Der wilde Sinnentaumel des Baal vereinigt die Wollust des Geschlechtsgenusses und die schwärmerische Verzückung, in der man den Schmerz nicht mehr empfindet. Das ist der Baal, ein wollüstiger und blutgieriger: ein böser Gott. Wahrlich eine große Gefahr für Israel, daß diese Religion, jetzt mit dem Zauber einer höheren Kultur verbunden und vom Hofe protegirt, die besten Instinkte Israels verdarb.

Mit welchem grimmigen Haß die Propheten diesen Baal betrachtet haben, wird deutlich aus der Art seiner Ausrottung: Jehu hat alle seine Propheten und Priester getötet, den heiligen Pfahl verbrannt, den Malstein zertrümmert, den Tempel zerstört und zum öffentlichen Abort gemacht! Auch in Juda ward der Baalspriester vor dem eigenen Altar geschlachtet (2. Könige 11, 18). Die Sage erzählt, Elias habe die Baalspropheten getötet mit eigener Hand. Der Haß gegen den Baal hat eine Energie, vor der uns Nachgeborene schaudert.

So ist Elias' Kampf gegen den Baal zugleich ein Kampf gegen die Naturreligion. Elemente aus der

kanaanäischen Naturreligion aber waren damals tief in die Religion Jahves eingedrungen. Als die Israeliten in Kanaan heimisch geworden waren, hatten sie mit dem Getreide- und Weinbau und seinen Segnungen auch den Baal Kanaans übernommen und ihn mit ihrem Jahve, dessen Verehrung sie mitbrachten, vielfach identifiziert. Seitdem führte Jahve viele Attribute des Baal, und man verehrte ihn an den alten Baalheiligtümern in der von Kanaan erlernten Weise. Da stand Jahves Altar unter dem grünen Baum und auf der Bergeshöhe, wo sonst der Baal gehaut hatte. Jetzt spendete Jahve, wie sonst der Baal, Korn und Öl und Wein. Das große kanaanäische Fest, das Herbstfest, wo der Bauer dem Spender alles Guten, dem Gott der Fruchtbarkeit, dankbar den Zins des Landes darbringt, war jetzt ein Jahvefest. Dazu waren viele künstliche Symbole, charakteristisch für die Kultur Kanaans, aber dem Wesen des alten Wüsten-Jahve möglichst fremd, die kunstvoll geschnitzten Pfähle, die schön behauenen Malssteine, die ehernen Altäre, die Gottesbilder, auch von Israel übernommen worden. Ja, auch die Wollust war Jahve heilig geworden; erst Josias zerstörte die Stätte, wo das schändlichste Gewerbe am heiligen Orte in Jahves Namen getrieben wurde; dieser Ort waren Zellen am Tempel von Jerusalem (2. Könige 23, 7)! Namentlich seitdem sich Israel unter den Königen zu völliger Beherrschung des Landes erhoben hatte, war der Strom kanaanäischer Kultur und Religion unaufhaltsam in die Jahvereligion eingedrungen. Goldene Stiere standen in den königlichen Heiligtümern des Nordreiches; der Tempel von Jerusalem war errichtet von fremden Händen, nach fremdem Muster, ausgestattet mit fremdartigen, kunstvollen Geräten, mit einem gegossenen Altar, geschnückt an Türen und Wänden mit fremden Symbolen: alles in allem ein Tempel Baals viel ähnlicher als einer Behausung, in welcher der alte Jahve der Lade würdig wohnen konnte. Die fremde Religion hatte den Jahvedienst durchsetzt.

An Reaktionen dagegen hat es nicht gefehlt.

Es gab in Israel Strömungen, die den kanaanäischen Gottesdienst mehr oder weniger ablehnten, die

über die goldenen „Kälber“ spotteten — man vergleiche die gewiß sehr alte Sage 2. Mose 32 — und die Verfertigung von Bildern der kanaanäischen Göttin Ašchera für einen großen Frevel erklärten (1. Könige 15, 13). Solche altväterische Gesinnung wird sich am längsten an den Rändern des Fruchtlandes zur Steppe hin gehalten haben; kein Zufall ist es, daß Elias aus Gilead stammt.

Wir hören von „Nasiräern“, die mit den Propheten zusammen als Jahve besonders heilig genannt werden, und die unter anderem das Gelübde übernommen hatten, keinen Wein zu trinken. Der Wein war eine der köstlichsten Gaben des alten Baal und des neuen Jahve-Baal; wir dürfen in dieser eigentümlichen Enthaltung einen Rest vormaliger nomadischer Lebensweise sehen; ist doch auch im Islam aus demselben Motiv der Wein verboten.

In der Zeit des Elias kamen die Rechabiten auf, ein Geschlecht, das in seinem Eifer für Jahve Arbeit und Lebensweise des Bauern verschmähte; sie tranken keinen Wein, bauten kein Haus, säten keinen Samen, pflanzten keinen Weinberg, sondern wohnten in Zelten ihr lebenlang (Jer. 35, 6 ff.): sie lebten mitten in Kanaan wie Nomaden in der Wüste. Und dies im Namen Jahves! Sie werden, so dürfen wir uns vorstellen, Israels gegenwärtiges Leben als einen Abfall von Jahve betrachtet haben und Feinde der das Fremdländische begünstigenden Omridynastie gewesen sein⁷²).

Elias war kein Nasiräer; aber doch lebt in ihm etwas von jenem Geiste. Auch von der andern Seite ist die Gleichheit der Ziele anerkannt worden; wir hören, daß die Rechabiten Jehus Revolution und seinen Eifer für Jahve freudig begrüßt und unterstützt haben (2. Könige 10, 15 f.).

Auch Elias protestiert im Namen der alten Jahvereligion gegen den neumodischen Baaldienst. Schon seine Tracht zeigt ihn als einen Mann der alten Zeit: er trägt nicht die moderne weibliche Kleidung, sondern den rauen Pelzmantel mit dem Ledergurt. Er wohnt nicht wie der Bauer auf der Scholle; sondern er willt

in den Schluchten, auf den Bergen, in den Steppen, fern von den Wohnungen der Menschen. Er führt ein Wanderleben, das die Sage — und vielleicht nur die Sage — als eine beständige Flucht motiviert. Denn auch sein Schüler Elisa muß, als er Prophet wird, aufhören, ein Bauer zu sein; er schlachtet die Rinder, die bisherigen Genossen seiner Arbeit. Und Elias sucht Jahve nicht in den Tempeln bei den kostbaren Bildern, sondern in der wilden Einsamkeit des Horeb. Er vertritt den Jahve der Wüste, des Sinai, des Moses. Jenem uralten Gottesmann stellt ihn die Sage gleich; vielleicht, daß er sich auf ihn berufen hat: auch ihm ist Jahve auf dem Horeb bei „der Höhle“ erschienen, und am Nebo ist er wie Moses verschwunden.

Wie sich also das Bild des Baal, das Elias haßte, noch heute lebendig darstellen läßt, so noch viel mehr das Bild des Jahve, für das er eiferte. Der Jahve des Elias ist der Gott der Wüstenzeit, der alten, rauben Zeit, der furchtbare Gott, der sich in den schrecklichsten Naturerscheinungen offenbart. Und zugleich der Gott Israels. Wenn man der großen Taten der Väter gedenkt, dann tritt dieser Jahve vor Augen. Höchst bezeichnend und gewiß authentisch ist, daß der Gott des Elias „Jahve Sebaoth“ heißt: das ist der uralte Name des Kriegsgottes Jahve⁷³).

So wird Elias das Seine, Polierte, Üppige der phönizischen Kultur gehaßt haben als ein Mann der alten Zeit und ein Streiter des kriegerischen Jahve. Eine Fülle von Parallelen aus der Geschichte der Prophetie bestärkt uns, daß diese Zeichnung des Eliasbildes richtig ist. Da ist Ahia, der dem Salomo grollte, gewiß nicht nur wegen der drückenden Fronen, die dem Volk die Hauptbeschwerde sein mochten, sondern zugleich, weil er im Namen des alten Jahve gegen die neumodischen Rulte des Königs eiferte. Eine ähnliche Stellung nimmt schon Samuel ein⁷⁴): Saul mag sich des gefangenen Amalekiterkönigs Agag erbarmen und den Bann, den doch Jahve befohlen hat, an ihm nicht vollstrecken; aber der Gottesmann kennt das neumodische Mitleid mit dem Jahve-Verbannten nicht; er zerhaut

selber den Agag in Stücke vor Jahve in Gilgal. So sind Abia und Samuel hierin Elias' Vorgänger; Amos, Hosea und in manchem auch Jesajas seine Nachfolger: auch das sind Männer, die über die moderne Üppigkeit und Pracht zürnen, mit denen die oberen Stände, hochmütig ihren Gott und unbarmherzig das Elend der Armen vergessend, ihr Leben schmücken, Männer, die sich ärgern über menschliche Kunst und Kraft, die Jahves Gericht verkünden

über jeglichen hohen Turm,
über jegliche ragende Mauer;
über alle Tartessus-Schiffe⁷⁶⁾,
über alle köstlichen Barken.
Da beugt sich des Menschen Stolz,
da sinkt der Männer Trotz,
und erhaben ist Jahve allein
an jenem Tag (Jes. 2, 15 ff.).

Auch bei diesen Anfängern der schriftstellerischen Prophetie ist also wie bei Elias der Gegensatz des altväterischen Israel gegen die ausländische, hoffärtige Mode noch zu erkennen.

Sassen wir alle diese Nachfolger und Vorgänger des Elias in ein Bild zusammen, so stehen wir vor einer großen prophetischen Bewegung, die das Testament des Moses in Israel vollzogen hat, die das Altjahvistische und Altisraelitische vertritt, und die zu Ahabs Zeit, unter dem Gegendruck des phönizischen Wesens, hoch emporsteigt. Verstehen können wir diese Bewegung nur unter der Voraussetzung, daß das Nabi-tum aus der ältesten Zeit Israels stammt⁷⁶⁾ und darum auch die alten Anschauungen so lange bewahrt hat. So begreifen wir also Elias als ein wichtiges Glied in einer langen und bedeutungsvollen Kette.

Gegen die Elemente des Naturdienstes in der Jahvereligion selbst hat Elias, soweit wir wissen, nicht geeifert. Auch im Kampf gegen die Naturreligion hat er nur das erste, nicht das letzte Wort gesprochen. Aber der Jahve, der in Elias gegen den tyrischen Baal kämpfte, hat sich später auch gegen den einheimischen Baal gewandt. Der Kampf begann gegen die Buhlschaft und Zauberei der

Tod geweislagt, nicht des Baal wegen, sondern um Naboths willen. Und hierin ist er von seinem Volke verstanden worden. Diese Gerichtsverkündigung gegen den Mörder Ahab fand ein Echo im allgemeinen Gewissen⁷⁸⁾: das bezeugt jenes Wort, das Jehu spricht, als er das Gericht an Ahabs Fleisch und Blut vollzieht.

Auch dieser Glaube, daß Jahve der Gott des Rechtes und der unterdrückten Unschuld ist, hat bei Elias eine bestimmte Särbung. Wie er im Baal auch die neue ausländische Kultur bekämpft, so streitet er auch gegen den Mörder Naboths als gegen den neumodischen Despoten im Namen der alten Freiheiten Israels.

Naboths Verbrechen war nichts anderes als das zähe Festhalten am Überlieferten. Er würde es für eine Sünde erachtet haben, seinen Erb-Acker zu verkaufen. „Jahve bewahre mich, dir meiner Väter Erbe zu veräußern!“ Naboth ist uns also die Verkörperung des alten, treu an den Satzungen der Väter festhaltenden Israel; Ahab dagegen die eines Königtums, das unter dem Einfluß fremder Staatsanschauung Despotismus werden will. Denn „wir dürfen sicher sein, daß damit nur ein Fall unter vielen der Nachwelt überliefert ist“⁷⁹⁾; und auch das wird uns ausdrücklich erzählt, daß auch dieser Strevel des Königs auf tyrisches Wesen zurückging. Isebel ist schuld auch an der Bluttat. Die fremde Königin kennt nicht den israelitischen Gott und das israelitische Recht; sie hat eine andere Vorstellung vom Königtum: ist das ein König, der nicht einmal ein Grundstück erwerben kann, wenn er es wünscht? Als tyrisch hat man auch wohl das frivole Benutzen des frommen Brauches des Saftens für die eigenen gottlosen Zwecke empfunden; auch die Römer sprachen von „punischer Treue“. Diesem Bilde des Königtums Ahabs können wir aus anderen Quellen⁸⁰⁾ hinzufügen, daß Ahab, oder vielleicht schon Omri eine Einteilung des Volkes nach Verwaltungsbezirken, wie zuvor schon Salomo, versucht hat, eine Neuerung, die wohl die Macht der Stämme und der in ihnen führenden Familien durchkreuzen und natürlich zugleich Steuerzwecken dienen sollte, die aber als Durchbrechung der uralten, von Gott selbst geordneten

Stammeseinteilung auch religiös verdächtig sein mußte. Davids Dynastie ward entthront, als sie Israels Freiheiten antastete; auch den Despotismus des Hauses Ahabs hat Israel nicht ertragen.

Auch hierin ist Elias Abnherr einer großen Zahl von Söhnen. Alle die kommenden Propheten werden für das gute alte Recht und die Sitte der Väter eifern; sie werden sich der Bedrängten und Unterdrückten annehmen auch gegen König und Beamte, und sie werden mit ihren Sympathien nicht auf der Seite des Besitzenden stehen, sondern der Armen, die unter den neuen sozialen Verhältnissen leiden, und die man von Haus und Hof treibt. Im Namen Jahves aber, der das Recht will, wird man den Baal aus Israel treiben; dieser Jahve, der Gott der Gerechtigkeit und der Sittlichkeit, ist der Gott der ganzen Welt geworden. Und der Gott, der selber vollkommen ist, und der will, daß auch seine Kinder vollkommen seien, ist der Gott des Evangeliums.



Altisraelitisches Wesen stellt Elias in seiner Person dar; sein Ziel ist, das Unisraelitische auszutreiben; beim Leben des Gottes Israels schwört er; und wer Jahve beleidigt, der kränkt nach Elias auch Israel (2. Könige 1, 3). Aber doch ist sein Kampf gegen den Baal nicht ein Kampf gegen die fremde Nationalität als solche. Wie hätte man sonst von ihm erzählen können, daß er in dem sionischen Sarepta zu Gast gewesen sei! Und auch Elisa hat sich, so weiß es die Sage, in Friedenszeiten freundlich zu den Aramäern gestellt (2. Könige 5). Elias' Gott ist also mehr als der Gott eines Volkes. Jahve ist ihm mehr als Israel.

Über Jahve konnte er sein Volk vergessen. Wäre er nur ein Patriot gewesen, dem das Wohl seines Volkes das Höchste ist, so hätte er die Fehler des Königs verziehen; denn Ahab war ein tapferer (1. Könige 22, 34 f.), edelmütiger (20, 31) und auch erfolgreicher (Kap. 20) Monarch, Israels Mauer gegen die Aramäer. Aber Elias kennt etwas, was ihm mehr ist als die Nation; höher als das nationale Gedeihen steht ihm Jahve und

Tod geweiht, nicht des Baal wegen, sondern um Naborns willen. Und hierin ist er vor seinem Volke verurtheilt worden. Diese Gerichtsverurtheilung gegen den Mörder Ahas fand ein Echo im allgemeinen Gewissen: das bezeugt jenes Wort, das Jaba spricht, als er das Gericht an Ahas Fleisch und Blut vollzieht.

Auch dieser Glaube, daß Jahre der Gott des Rechtes und der menschlichen Gerechtigkeit, hat bei Elias eine bestimmte Färbung. Wie er im Baal auch die neue ausländische Kultur beschimpft, so streift er auch gegen den Mörder Naborn als gegen den neuartigen Despoten im Namen der alten Strafbefehle Israels.

Naborns Verrathen war nichts anderes als das alte Schicksal an Überlieferung. Er würde es für eine Sünde erachtet haben, seinen Erb-Acker zu verkaufen. „Jahre bewachte ich, die meiner Väter Erbe zu vererben.“ Naborn ist uns also die Verkörperung des alten Mannes an den Sagen der Väter festhaltende Israel: Ahas dagegen die eines Königtums, das unter dem Einfluß fremder Staatsverfassung Despotismus werden will. Denn „wir dürfen nicht sein, daß das nur ein Fall unter vielen der Nachwelt überliefert ist“ und auch das wird uns ausdrücklich erzählt, daß der Mörder Ahas des Königs auf ähnliches Wesen zu ging. Nebel ist auch an der Bluttat. Die fremde Königin herrscht nicht dem israelitischen Gott und israelitische Recht: sie hat eine andere Vorstellung vom Königtum: ist das ein König, der nicht einmal ein Stück erwerben kann, wenn er es wünscht? Als hat man auch wohl das frivole Benutzen des Reichthums des Reichthums für die eigenen gottlosen Empfinden; auch die Römer sprachen von „Treue“. Diefem Bilde des Königtums Ahas wir aus anderen Quellen²⁴⁾ hinzufügen, daß vielleicht schon Orri eine Einteilung des Reichthums in Verwaltungsbezirken, wie zuvor schon Salomon, eine Neuerung, die wohl die Macht und der in ihnen führenden Familien dann natürlich zugleich Steuervzwecken dienen als Durchbrechung der uralten, von Gott

Stammes. Die gewaltigere Hoch-
Davids D. ... formuliert, nichts
heiten am ... bei ganz bestimmten
Ababs hat ... Aussagen ist er auf-

Auch hier ... klärer, bewußter.
von Söhnen. ... hat ihn an Gewalt der
für das gute ... andern Propheten hat
sie werden ... Sagen von ihm gleichen.

nehmen auch ...
mit ihren S ... hat ihn nicht ver-
stehenden steh ... von einem Brief, den
sozialen Verb ... geschrieben haben soll;
und Hof treib ... "Darstellung des Elias" erwähnt,
will, wird ... (Vor. 2, 9). Spätprophetische
Jahve, der ... einem Boten, der Jahve den
ist der Gott ... Vorläufer, der dem großen und
der selber ... vorangehen soll, um Israel zu
Kinder voll ... der Väter zu den Söhnen zu
der Söhne zu den Vätern⁸³):

☼ ☼ ☼ ☼ ☼ ... mythologische Figur hat man

Altisra ... Die Apokalyptik erzählt von
dar; sein Ziel ... ursprünglichen Göttern, die mit
Leben des ... in der letzten Zeit kämpfen
beleidigt, de ... Überlieferung wußte niemanden,
1, 3). Aber ... diese Rolle sei, als Moses und —
ein Kampf

Wie hätte ... (Eira⁸⁴) singt von ihm:

auch Elia ... ein Prophet wie Feuer,
zeiten fr ... Worte wie ein glühender Ofen;
Elias' G ... zerbroch des Brotes Stab,
Jahve ... machte ihr Volk durch sein Eifern klein⁸⁷);
Über ... Gottes Wort den Himmel verschloß⁸⁸),
Über ... Feuer herabrief.

er neu ... würdiger warst du, Elias!
das ... ein Mann wie du sei stolz!
zieh ... erwecktest einen Leichnam vom Tode,
zieh ... aus dem Hades nach Gottes Gefallen;
34 ... stürztest Könige zur Grube,
M ... Säulen von ihrem Bette⁸⁹).
E ... vernahmst am Sinai Strafen,
E ... auf dem Horeb Rachegerichte;

☼ ☼ ☼ ☼ ☼ Elias: Jahve und Baal.

Salblest die Könige der Abndung⁹⁰⁾,
den Propheten⁹¹⁾ für dich zum Ersatz.
Du wardst zur Höhe entrückt im Sturm,
durch feurige Scharen zum Himmel.
Die Schrift sagt, du seist für einst bestimmt,
den Zorn⁹²⁾, eh' er entbrennt, zu stillen;
Der Väter Herz zu den Söhnen zu wenden⁹³⁾,
und herzustellen Israels Stämme⁹⁴⁾.
Selig der, der dich schaute und starb;
seliger du selbst, denn du lebst⁹⁵⁾!

Im frühen Mittelalter sind apokalyptisch-christliche Weisagungen von Elias' Kampf mit dem Antichrist mit germanischen Mythen vom Götterkampf und Weltbrand verschmolzen; ein schönes Denkmal dafür ist das herrliche Mittelfstück des „Muspilli“ genannten Gedichtes aus dem geistlichen Buche König Ludwig des Deutschen*):

„Das hört ich sagen, die es sicher wissen,
Daß der Antichrist werde mit Elias streiten.
Der Verstoßne ist gewaffnet, nun hebt er den Streit an.
Die Kämpfer sind kräftig, der Kriegsgrund ist so wichtig.
Elias streitet um das ewige Leben,
Er will die Rechtliebenden am Reich erhalten,
Deshalb wird ihm helfen, der des Himmels waltet.
Aber der Antichrist steht dem Altfeind bei,
Steht dem Satan bei, der ihn doch sinken macht.
Drum wird er auf der Walfstätt wund niederfallen
Und selbiges Tages sieglos werden.
Doch glauben auch viele weise Gottesmänner,
Daß Elias sein Leben lasse im Kampfe.
Wenn Elias' Blut auf den Boden triefet,
Dann entbrennen die Berge; von den Bäumen bleibt stehen
Seht nicht einer; die Flüsse vertrocknen,
Die Sümpfe schwinden ein, es schwelt von der Loh der Himmels,
Der Mond fällt nieder, es brennt Mittelgart⁹⁶⁾
Rein Stein bleibt stehen, dann fährt der Straktag ins Land,
Mit Loh sucht er die Lebenden heim:
Rein Mensch kann dem Blutsfreund helfen gegen das
(Muspilli⁹⁷⁾).
Wenn das breite Fruchtland völlig verbrannt,
Und Feuer und Wind es völlig wegsetzt,

*) Ich verdanke diese Übersetzung der Güte des Herrn Professor Roediger in Berlin.

Wo ist dann das Blutfeld,

da man einst mit den Bluts-
freunden tritt?

Das Feld vom Brand verzehret,

die Seele angstvoll beschweret.

Wie soll sie Buße zahlen?

Sie fährt in Höllequalen⁽⁸⁶⁾.

Offenbar hat unsere streitbaren Vorfahren die Ge-
stalt des heldenhaften Propheten angezogen. Wir, ihre
schwächeren Nachkommen, denken noch ebenso wie sie.
Kein Prophet scheint uns gewaltiger als der Glaubens-
held Elias.





Anmerkungen.

1) Eine ästhetisch - literargeschichtliche Behandlung der alttestamentlichen Erzählungen findet der Leser in meiner „Israelitischen Literatur“ in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ Bd. 1, 7 S. 65 ff. und im Kommentar zur Genesis 2. Aufl. Einleitung S. 1 ff. XXXI ff.

2) Zur Geschichte der Genesiserzählungen vgl. Kommentar zur Genesis 2. Aufl. Einleitung S. XXXI ff.

3) Die wichtigsten neueren Kommentare zu den Königsbüchern stammen von Klostermann, Benzinger und Kittel, von denen der letztere inhaltlich der bedeutsamste ist; für die Reinigung des Textes von Zusätzen ist grundlegend Wellhausen, Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments 2. Druck S. 281 ff.; einen kritisch edierten hebräischen Text bieten Stade und Schwally, The Books of Kings in Hebrew und Kittel in „Biblia Hebraica“.

4) Im Hebräischen heißt es, daß die Raben Brot (und Fleisch) am Morgen, (und Brot) und Fleisch am Abend bringen. Die eingeklammerten Worte sind nach der griechischen Übersetzung Zusatz, vgl. Klostermann.

5) Am Morgen Brot und am Abend Fleisch gibt Jahve auch in der verwandten Erzählung 2. Mose 16, 8. 12.

6) Duhm, die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion S. 15.

7) Semiramis wird, nach der Sage von Askalon, als Kind in der Wüste ausgesetzt, von Tauben mit Milch und Käse genährt, vgl. Diodorus Siculus, Bibliotheca historica II 4.

8) Die Sage von Genofeva bei Grimm, Deutsche Sagen Nr. 538; griechische und mittelalterliche Sagen von dem im Walde verlassenen Prinzen, der von einer Hinde gesäugt wird, bei Keller, Thiere des classischen Alterthums S. 100 f. — Die Legende vom Eremiten Paulus bei Hieronymus, Vita Pauli Eremitae; seine Speisung durch den Raben daselbst cap. 10.

9) Die Legende von der hlg. Notburga bei Grimm, Deutsche Sagen Nr. 351. — Auch die Griechen kennen viele Märchen von Tieren, die einem Menschen Speise bringen, vgl. A. Marx,

Griechische Märchen von dankbaren Tieren S. 22 ff. (Delphin) 35. 41 (Adler). 57. 60 (Löwe). Marx möchte diese Märchen daraus erklären, daß gewisse gezähmte Tiere den Menschen bei der Jagd unterstützen (S. 24 A. 1); mir scheint das rationalistisch zu sein. Man wird anzunehmen haben, daß solche Tiere, die den Menschen Nahrung bringen, ursprünglich Verkörperungen der Gottheit sind (vgl. bei Marx S. 19 A. 1; S. 112); in einer weiteren Phase betrachtet man das Tier als Boten der Gottheit (S. 5; 19 A. 1; 35. 42); schließlich fällt auch dies fort.

10) Die Sage von den verschütteten Bergleuten bei Grimm, Deutsche Sagen Nr. 1, vgl. auch Nr. 3; vom getreuen Eckart Nr. 7.

11) Die Sage von Fortunatus in Simrocks Volksbüchern Bd. 3 S. 53 ff.; daselbst S. 89 ff. die Erzählung von dem Seckel der Fortuna, in dem Fortunatus, so oft er darein greift, zehn Stück Goldes findet. — Zu vergleichen ist ferner der Wein, der im Mischkrug nicht abnimmt, so oft auch daraus geschöpft wird, in der Erzählung von Philemon und Baucis bei Ovid, Metamorphosen VIII 679; sowie das Leinen, das sich beim Messen unter der Elle vermehrt, vgl. Benfey, Panchatantra Bd. 1 S. 479 f.; ferner aus Grimms Märchen Nr. 87 „der Arme und der Reiche“ und Nr. 103 „der süße Brei“ usw.

12) Eine Parallele zur Geschichte vom Jüngling zu Nain von Apollonius von Tyana in dessen Biographie von Philostratus IV 45, nach F. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus S. 145 „das unverkennbare Nachbild der entsprechenden neutestamentlichen Erzählung“.

Das Motiv von dem Propheten, der freundliche Aufnahme findet und dafür herrlichen Lohn verleiht, ist verwandt mit den bei Hebräern, Griechen, Deutschen und anderen Völkern verbreiteten Geschichten, die dasselbe von Göttern erzählen, die unbekannt unter den Menschen wandeln; man denke an Abraham und Lot (1. Mose 18. 19), an Philemon und Baucis und an die verwandten deutschen Geschichten vgl. Grimm, Deutsche Mythologie 3. Ausg. Bd. 1 S. XXXIV ff.; 4. Ausg. Bd. 3 S. IX. Besonders gern erzählt man sich, daß es gerade ganz arme Leute sind, die solche Gastfreundschaft betätigen und dafür belohnt werden; einige Beispiele bei Grimm 3. Ausg. Bd. 1 S. XXXVII. Natürlich ist auch hier der Mythos älter als die Sage: der wandernde Prophet ist an Stelle des wandernden Gottes getreten.

13) Gegen Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 5. Ausg. S. 291; Composition 2. Druck S. 281.

14) „Ihr habt Jahve (nicht: Jahves Bund) verlassen“ 1. Könige 18, 18 wie 19, 14, beides nach Handschriften der griechischen Übersetzung.

15) Die 400 Propheten der Aschera 18, 19 sind Zusatz, vgl. Wellhausen, Composition S. 281 A. 1.

16) Von Kultustänzen hören wir im Altertum sehr häufig, im Alten Testament 2. Sam. 6. Ein moderner Rest ist die Springprozession. — Andere übersetzen 1. Könige 18, 21 mit Textänderung: „Wie lange springt ihr über beide Schwellen?“ Die beiden „Schwellen“ sollen die Schwellen der Tempel Jahves und Baals sein; man erinnert dabei an die Sitte, die Tempelschwellen zu überspringen 1. Sam. 5, 5; Zeph. 1, 9.

17) Das Sätzchen: „sie hinkten um den Altar, den sie (LXX) gemacht hatten“ in 1. Könige 18, 26 gehört vor den Satz: „sie riefen Baal an usw.“

18) Die Sitte, sich im Dienst der Gottheit selbst zu verwunden, findet sich bei vielen antiken Völkern; im Alten Testament ist dergleichen verpönt 5. Mose 14, 1, aber vorausgesetzt Hosea 7, 14 LXX.

19) Daß Feuer vom Himmel fällt, hören wir im Alten Testament auch 1. Mose 19, 24, wo vulkanische (vgl. 2. Mose 19, 18), und Hiob 1, 16, wo elektrische Erscheinungen gemeint zu sein scheinen; über 2. Könige 1, 10 ff. im folgenden. Anders 3. Mose 9, 24; 1. Chron. 21, 26; 2. Chron. 7, 1 und hier, wo göttliches Feuer das Opfer ansteckt (vgl. auch Richter 6, 21; 13, 20); das scheint nicht auf Naturbeobachtungen zurückzugehen, sondern der sagenhafte Ausdruck des Glaubens zu sein, daß die Flamme des Altars heilig ist und von der Gottheit selber stammt.

20) 1. Könige 18, 36 sagt ungefähr dasselbe wie Vers 37 (Benzinger) und ist wohl Zusatz.

21) Als den Ort des Opfers auf dem Karmel denkt man sich gewöhnlich die Felsenhöhe el-Muhraka, ziemlich weit vom Meere entfernt, eine Stunde vom Kison; von dort aus kann man das Meer nicht sehen, wohl aber von einer unweit davon liegenden Erhebung, vgl. Kittel.

22) Das mehrmalige vergebliche Aussenden des Boten dient dazu, die Länge der Wartezeit anschaulich zu machen und so die Spannung zu erhöhen; dasselbe Motiv in der deutschen Sage von Kaiser Friedrich im Kyffhäuser, der den Zwerg aussendet, um zu sehen, ob die Raben noch um den Berg fliegen.

„Er nickt als wie im Traume,
Sein Aug' halboffen zwinkt;
Und je nach langem Raume
Er einem Knaben winkt.

Er spricht im Schlaf zum Knaben:
Geh' hin vors Schloß, o Zwerg,
Und sieh, ob noch die Raben
Herfliegen um den Berg“.

(Aus Fr. Rückert, Barbarossa.)

Vgl. auch C. F. Meyers Gedicht, der Mönch von Bonifacio, wo der Mönch die Genueser Flotte herbeibetet wie Elias den Regen.

23) „Er fürchtete sich“ 1. Könige 19, 3; so ist nach der griechischen Übersetzung zu lesen.

24) Der „Bote (Engel) Jahves“ ist nach alter Anschauung ein untergeordnetes göttliches Wesen und nicht etwa, wie viele Neuere sagen, eine Erscheinung Jahves selber.

25) Vierzig Tage weilt Moses auf dem Berge 2. Mose 34, 28 vgl. auch Matth. 4, 2.

26) Nach 5. Mose 1, 2 sind es 11 Tagereisen vom Horeb bis Kades.

27) Der „Sinai“ ist nicht das gegenwärtig so genannte Gebirge, sondern liegt weiter im Süden, vgl. Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 349 A. 1. und v. Gall, Altisraelitische Kultstätten S. 8 ff.

28) Jahve erscheint im Feuer des Nachts auch 1. Mose 15, 12. 17; vgl. auch die Rauchwolke, deren Feuer in der Nacht sichtbar wird.

29) Die Erscheinung Jahves 1. Könige 19, 11 lautet: „Jahve zog vorüber: ein starker Sturm und ein gewaltiger Schall, Berge zerreißen und Felsen zertrümmernd, ging vor Jahve her usw.“ Das Wort „Schall“ (qôl) ist von Klostermann nach 2. Mose 19, 16 ergänzt worden.

30) „Der Berg (Horeb) brannte im Feuer bis zum Herzen des Himmels“, 5. Mose 4, 11. Vgl. Gunkel, der Sinai ein Vulkan, Deutsche Literaturzeitung 1903 Sp. 3058 f. — Der gegenwärtig so genannte Sinai ist kein Vulkan; am Ostufer des roten Meeres aber, wo wir den alten Sinai suchen, gibt es viele Vulkane; vgl. Ed. Meyer, die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 69.

31) Die richtige Erklärung der Sinaioffenbarung des Elias stammt von Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 5. Ausg. S. 79 A. 1; Composition 2. Druck S. 282 A. 1.

32) Ein leises Wehen als schaurig-geheimnisvolle Offenbarung des göttlichen Geist-Wesens auch Hiob 4, 12 ff. 15.

33) 1. Könige 19, 9b—11a sind gleich Vers 13b—14 und kommen zu früh; die Worte sind nur durch ein Versehen hier geraten; vgl. Wellhausen, Composition S. 282 A. 1.

34) Der Schluß der Horeberzählung ist zuerst rekonstruiert worden von Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 292; Composition 2. Druck S. 283.

35) Der „Mantel“ des Elias ist als eine um die Hüften gegürtete Wildschur zu denken, vgl. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments Bd. 1 S. 67.

36) Daß ein Mensch durch Zauber von einer Person oder einem Gegenstand nicht loskommen kann; ein bekanntes Märchenmotiv, in neueren Märchen gewöhnlich noristisch gewandt, vgl. Reinh. Köhler, Kleinere Schriften .1 S. 134. 348; Bd. 3 S. 623 ff.; v. d. Leyen, Märchen in

der Edda S. 33. 38. 81 A. 12; derselbe im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen Bd. 113 S. 257; Grimm, Märchen No. 64. 82; man denke auch an die Erzählung „Schwan kleb an“ und den „Rattenfänger von Hameln“.

37) Das Überwerfen des Mantels gewinnt zu eigen, vgl. Wellhausen, Archiv für Religionswissenschaft Bd. 7 S. 40 f.; Gunkel, Ruth, Deutsche Rundschau Bd. 32 S. 59.

38) Cornill, Prophetismus 2. Aufl. S. 32.

39) Stade, Geschichte des Volkes Israel Bd. 1 S. 527 A. 1.

40) 1. Könige 21, 10 ist eine die Feinheit der alten Erzählung verschlechternde „Auffüllung“, vgl. Klostermann.

41) Zur Kritik von 1. Könige 21, 20b–29 vgl. Wellhausen, Composition 2. Druck S. 284.

42) Daß V. 23 erst sehr spät in den Text hineingekommen sein kann, sieht man daran, daß der Vers die Verse 20b–22. 24 unterbricht, die selbst schon Zusatz sind.

43) Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 293 und A. 2.

44) Vergl. Benzinger, Bücher der Könige S. 127.

45) Eine Sage von den Boten, die mehrere Male vergeblich ausgesandt werden, bis sich schließlich der Herr selber aufmacht und auch nichts ausrichtet, sehr ähnlich der Erzählung 1. Sam. 19, 18–24, findet sich Grimm, Deutsche Sagen No. 436. Zu vergleichen sind die „Kettenmärchen“ Reinh. Köhler, Kleinere Schriften Bd. 3 S. 355 ff.; Cosquin, Contes populaires de la Lorraine Bd. 2 S. 35 f.

46) Eine griechische Parallele zu dem wunderbaren Durchzug durch das rote Meer gibt Fries, Neue Handbücher für das klassische Altertum Abt. 1 Bd. 9 (1902) S. 701: der Amorrrhus läßt Sand statt des Wassers fließen, damit Alexander ihn durchschreiten kann, vgl. Pseudo-Kallisthenes II 30 (ed. C. Müller, an Dühners Arrian, Paris 1846 S. 85). — Eine ähnliche indische Sage erzählt die Rājatarāṅgī IV 250 von König Lalitāditya Muktāpīḍa, dem Carikuṇa mittels eines Amuletts, das er ins Wasser wirft, den Durchzug durch hochgeschwollene Flüsse ermöglicht, vgl. Weber, Indische Skizzen S. 111 A. 2, der dafür eine Entlehnung aus der Bibel annimmt. Vgl. auch Jes. 11, 15; Offenbarung Joh. 16, 12.

47) Himmlische Wagen oder Rosse werden erwähnt 2. Könige 23, 11 (Sonnenwagen und -Rosse); Äth. Henoch 72, 5 (Sonnenwagen); 75, 3. 8 (Wagen der Gestirne); Slav. Henoch 11, 2 ff. (Sonnenwagen); Brandt, Mandäische Schriften S. 189 und Slavisches Baruchbuch (Bonwetsch) c. 7 (vier Rosse am Sonnenwagen). Der zweimal wiederholte (Vers 2. 11) und offenbar charakteristische Zug, „daß Elias „im Wetter“ zum Himmel fuhr, weist darauf, daß zugleich die Vorstellung mit einspielt, daß Jahves Heer im Sturm und Wetter dahinfährt. Danach ist das himmlische Heer wie das „wütende Heer“ der deutschen Sage eine mythologische Auffassung des durch die Luft brausenden Sturmes, vgl. Grimm, Deutsche Mythologie 3. Ausg. S. 599.

48) Der Ausdruck „entrafen“, offenbar Terminus für die Entrückung zu Gott, findet sich auch 1. Mose 5, 24.

49) 2. Könige 9, 7—10; 10, 10 und vielleicht auch 9, 36b. 37 sind erbauliche Zusätze.

50) Für die Kritik der Eliaserzählungen ist grundlegend Wellhausen, Composition 2. Druck S. 281 ff. und Prolegomena 5. Ausg. S. 294 ff.

51) Zur Himmelfahrt des Herakles vgl. Preller, Griechische Mythologie 3. Aufl. Bd. 2 S. 255f. — nach der einen Vorstellung fährt er auf einem Viergespann zum Himmel —, zur Himmelfahrt des Romulus vgl. Preller, Römische Mythologie 2. Aufl. S. 704; die Apotheose der Kaiser ebenda S. 770 ff. Vgl. ferner Millin, Mythologische Gallerie Taf. 149 (Homer auf einem Adler gen Himmel fliegend), 179. 180 (Romulus auf einem Wagen gen Himmel fahrend) 181 und S. 283 (Entrückung zu den seligen Inseln). Im Babylonischen fliegt Etana auf dem Adler zum Himmel und wird Šitnapīštim zu den Göttern entrückt.

52) Vgl. Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 294.

53) 2. Könige 10, 18 ff. setzt voraus, daß die Baalverehrer eine kleine Minorität in Israel waren. Daß Jehu alle Baalverehrer umbrachte, ist kaum glaublich; es genügte, seine Priester und Propheten getötet zu haben; die List, deren er sich dabei bedient haben soll, klingt volkstümlich-poetisch und würde in der Wirklichkeit leicht durchschaubar gewesen sein; zumal, wenn er sich schon vorher offen auf Jahves Seite gestellt hatte (9, 22. 25 f. 36; 10, 15 ff.). Doch sind solche Schwierigkeiten kein Grund, um in dem Stück zwei verschiedene Quellen anzunehmen, vergl. Kittel.

54) Elisa erweckte den Sohn der Sunamitin 2. Könige 4. Die Erzählung stimmt mit der von Elias berichteten Totenerweckung auch in Einzelheiten überein.

55) Wellhausen, Composition 2. Druck S. 284.

56) Der Versuch von Rösch, Studien und Kritiken 1892 S. 551 ff., die Eliassagen als späte, nachexilische Erdichtungen, mit ganz geringem historischem Kern, zu erklären, ist völlig gescheitert.

57) Nachrichten über Ithobaal, Isebels Vater, sind aus Menander von Ephesus erhalten bei Josephus, Gegen Apion I 18 und Archäologie VIII 13, 2.

58) In den wesentlichen Zügen stimmt die moderne Forschung in der Auffassung des Elias überein; vergl. Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 290 ff.; Israelitische und jüdische Geschichte 5. Ausg. S. 77 ff.; Stade, Geschichte des Volkes Israel Bd. 1 S. 523 ff.; Guthe, Geschichte des Volkes Israel S. 172 ff.; Cornill, Der israelitische Prophetismus 2. Aufl. S. 29 ff.; Marti, Geschichte der israelitischen Religion 4. Aufl. S. 85. 87; Budde, Religion des Volkes Israel S. 108 ff.; Gunkel, Der Prophet Elias in den Preußischen Jahrbüchern 1897 S. 18 ff. (Der Vortrag ist vom Verfasser bei Abfassung

dieses Volksbuches, namentlich im dritten Teile benutzt worden.)

Kittel, Kommentar zu den Königsbüchern S. 159 ff. steht im ganzen der oben vorgetragenen Auffassung nicht ferne, möchte aber darin mehr für historisch halten, z. B. das Gottesurteil am Karmel; aber zu der Annahme, daß ein solches Gottesurteil in wunderbarer Weise für Elias entschieden habe, wird sich der Historiker schwerlich entschließen können. — Originell ist die Auffassung des Elias durch Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 85 ff. 138.

59) Gunkel, Die geheimen Erfahrungen der Propheten Israels, im „Suchen der Zeit“ Bd. 1 S. 112 ff.

60) Duhm, die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion S. 13.

61) Wellhausen, Israelitische Geschichte 5. Ausg. S. 77 ff.

62) Stade, Geschichte des Volkes Israel Bd. 1 S. 523.

63) Ihre stolze Haltung bewahrte Isebel noch im Tode, 2. Könige 9, 30 f.

64) Von einem aramäischen Basar in Samarien hören wir ausdrücklich 1. Könige 20, 34.

65) Monotheismus ist die theoretische Lehre von der Existenz eines Gottes, Monolatrie die praktische Verehrung eines Gottes.

66) Synkretismus ist Vereinigung verschiedener Religionen zu einem Gebilde.

67) Odium generis humani d. h. allen Menschen verhaßt.

68) Dirnentum und Zauberei gehören zusammen, vgl. Nahum 3, 4; Jes. 57, 3.

69) Über Prostitution im Baaldienst vgl. Movers, Phönizier Bd. 1 S. 679 ff.

70) Von der „weißen Magie“ der Babylonier und der Ägypter haben wir eine ziemlich deutliche Vorstellung vgl. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern; Erman, Ägyptische Religion S. 148 ff.

71) Doch finden sich auch in der israelitischen Religion der älteren Zeit gewisse Reste der Zauberei, z. B. das Losorakel (1. Sam. 14, 18 ff. 37 ff.); oder man denke an eine Erzählung wie die von Elisa 2. Könige 13, 14 ff.

72) Ganz ähnlich wie die Rechabiten werden auch die Nabataeer, ein arabischer Stamm, von einem griechischen Beobachter geschildert. „Im Grunde sind es ja dieselben Ideen, aus denen der Islām und die wahhabitische Reform erwachsen sind“; vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten S. 84 f.

73) Daß „Jahve Zebaoth“ der Name des Kriegsgottes Jahve ist, beweisen Stellen wie 1. Sam. 17, 45; Jes. 13, 4; Ps. 24, 7 ff.

74) Die Erzählung vom Konflikt Samuels mit Saul (1. Sam. 15) ist eine alte, im Geist der späteren Prophetie bearbeitete Sage mit historischer Grundlage.

75) Tartessus ist eine phönizische Kolonie in Spanien; Tartessus-Schiffe werden hier als Beispiel der größten Lastschiffe genannt.

76) Die gegenwärtig herrschende Anschauung vom Ursprung des Nabitums in Israel ist diese, daß es von den Kanaanäern übernommen worden sei, weil es in unseren Quellen erst zur Zeit des Saul erwähnt wird: aber das kann bloßer Zufall sein. Die inneren Gründe sprechen für ein höheres Alter. Vgl. auch Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments Bd. 1 S. 67.

77) Cornill, Prophetismus 2. Aufl. S. 32.

78) Auf den Mord des Naboth bezieht sich auch das Wort des Elisa 2. Könige 6, 32, der den König einen „Mörderssohn“ schilt. Das Wort ergeht wohl über Joram, Ahabs Sohn.

79) Budde, Religion des Volkes Israel S. 112.

80) Ahab teilt das Volk nach Verwaltungsbezirken, 1. Könige 20, 14; vgl. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 2. Aufl. S. 176.

81) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 5. Ausg. S. 79.

82) Eine Legende von Elias 2. Chron. 21, 12 ff.

83) Das mystische Wort: „das Herz der Väter zu den Söhnen zu kehren und das Herz der Söhne zu den Vätern“, ist uns undeutlich. Vgl. A. 93.

84) Die Weissagung von dem Vorläufer, der mit Elias gleichgesetzt wird, Maleachi 3, 23 f. vgl. 3, 1 ff.

85) Eine an Mythologisches anklingende Weissagung von Elias Offenbarung Joh. 11, 3 ff. Ähnliche Erwartungen bei den Rabbinen. — Elias in den Evangelien: Mt. 17, 3 ff. 10; 16, 14; 11, 14 u. a.

86) Der Hymnus auf Elias steht Jes. Sir. 48, 1–11; jetzt im hebräischen Urtext bekannt, dem die obige Übersetzung folgt.

87) „Der ihnen zerbrach des Brotes Stab, machte ihr Volk durch sein Eifern klein“, d. h. er rief eine Hungersnot — zum Ausdruck vgl. Ps. 105, 16 u. a. — herab, wodurch das Volk dezimiert wurde.

88) „Durch Gottes Wort den Himmel verschloß“: so daß es nicht regnen konnte.

89) „Du stürztest Könige zur Grube, Fürsten von ihrem Bette“: Anspielung an 2. Könige 1, 16, wo Elias dem bettlägerigen Ahasja den Tod weissagt.

90) „Salbtest die Könige der Ahndung“: Jehu und Hasael.

91) „Den Propheten für dich zum Ersatz“: Elisa.

92) „Den Zorn, eh' er entbrennt, zu stillen“: den Zorn Gottes beim jüngsten Gericht.

93) „Der Väter Herz zu den Söhnen zu wenden“, aus Mal. 3, 23 f. Vgl. A. 83.

94) „Und herzustellen Israels Stämme“, aus Jes. 49, 6.

